ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA

MIRCEA ELIADE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

DA UN PRIMO PROGETTO DI TEMATIZZAZIONE
DI
IOAN P. COULIANO

LE RELIGIONI E I MONDI RELIGIOSI

VOLUME 15

RELIGIONI DELL'OCEANIA

Città Nuova
Jaca Book

CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono invece la situazione attuale.

DIREZIONE

Mircea Eliade
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORI

Charles J. Adams
Professore di Studi Islamici, McGill University

Joseph M. Kitagawa
Professore Emerito di Storia delle Religioni, Divinity School e Dipartimento di Lingue e Civiltà Estremo-Orientali, University of Chicago

Martin E. Marty
Professore di Storia Moderna del Cristianesimo, Divinity School, University of Chicago

Richard P. McBrien
Professore di Teologia per la Cattedra Crowley-O'Brien-Walter e Preside del Dipartimento di Teologia, University of Notre Dame

Jacob Needleman
Professore di Filosofia, San Francisco State University

Annemarie Schimmel
Professore di Cultura Indomusulmana, Harvard University

Robert M. Seltzer
Professore di Storia, Hunter College e Graduate School, City University of New York

Victor Turner
Professore di Antropologia per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

CURATORE ASSOCIATO

Lawrence E. Sullivan
Professore associato di Storia delle Religioni, Divinity School, University of Chicago

CURATORE ASSISTENTE

William K. Mahony
Professore assistente di Religione, Davidson College

CONSULENTI

Robert M. Baum
Instructor al Centro Studi di Scienze Umanistiche Comparate, Ohio State University, Columbus

Ronald M. Berndt
Professore di Antropologia, University of Western Australia

Ralph Wendall Burhoe
Editor al Centro Studi Superiori di Religione e Scienza, Chicago

J.G. Davies
Professore di Teologia per la Cattedra Edward Cadbury e Direttore dell'Istituto di Studi Liturgici e Architettura Religiosa, University of Birmingham

J. Joseph Errington
Professore assistente di Antropologia, Yale University

Jean Guiart
Direttore del Laboratorio di Etnologia, Musée de l'Homme, Parigi

William W. Hallo
Professore di Assirologia e Letteratura Babilonese per la Cattedra William M. Laffen, Yale University

Stanley Samuel Harakas
Professore di Teologia Ortodossa per la Cattedra Arcivescovo Iakovos, Scuola di Teologia Greco-Ortodossa Holy Cross

Åke Hultkrantz
Professore di Storia delle Religioni e Direttore dell'Istituto di Religioni Comparate, Stockholms Universitet

Stanley Jaki
Distinguished University Professor di Fisica, Seton Hall University

Adrienne Kaeppler
Conservatore di Etnologia Oceanica, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Pita Kelekna
Professore assistente aggiunto di Antropologia, Fordham University, Lincoln Center

H.G. Kippenberg
Professore di Teologia e Direttore dell'Istituto di Iconografia Religiosa, Rijksuniversiteit te Groningen

Ruth I. Meserve
Ricercatore associato al Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John Meyendorff
Rettore del Seminario Teologico Ortodosso San Vladimiro

John Middleton
Professore di Antropologia, Yale University

Wendy Doniger O'Flaherty
Professore di Storia delle Religioni per la Cattedra Mircea Eliade, University of Chicago

Richard Schechner
Professore di Arti Dinamiche, Tisch School of the Arts, New York University

Nathan A. Scott Jr.
Professore di Studi Religiosi per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

Anna-Leena Siikala
Professore assistente di Folclore, Helsingin Yliopisto

Denis Sinor
Distinguished Professor di Studi Uralici e Altaici e Direttore del Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John E. Smith
Professore di Filosofia per la Cattedra Clark, Yale University

Johanna Spector
Seminary Professor di Musicologia, Seminario Teologico Ebraico d'America

Stanley J. Tambiah
Professore di Antropologia, Harvard University

Edith Turner
Lecturer di Antropologia, University of Virginia

Michael L. Walter
Catalogatore del Fondo Tibetano e Sanscrito, Biblioteca dell'Indiana University, Indiana University

CURATORI DELL'EDIZIONE TEMATICA ITALIANA

Dario M. Cosi
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università degli Studi di Padova, è docente di Storia delle Religioni del mondo classico. I suoi interessi scientifici si rivolgono specialmente agli aspetti religiosi del mondo antico e tardo-antico. Ha studiato i culti mistici di origine orientale e la controversa figura dell'imperatore Giuliano.

Luigi Saibene
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di Storia delle Religioni, dedicando particolare attenzione alle origini del Cristianesimo e alle tematiche di ascetismo e di astensione diffuse in età tardo-antica.

Roberto Scagno
Laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino, già docente di Filosofia della Religione, attualmente insegna Lingua e Letteratura Romena. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l'altro, l'edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.

AVVERTENZA

Questo volume (circa 600 colonne, 45 voci) è dedicato alla trattazione dei fenomeni religiosi che si sono sviluppati nel continente nuovissimo dell'Oceania, cioè in Australia e nelle numerosissime isole che punteggiano l'Oceano Pacifico. Si tratta di un territorio che per la sua storia culturale ha fornito un contributo particolarmente ricco alla ricerca etnologica e antropologica (sia sul piano della documentazione sia su quello della teorizzazione) e che ancora oggi propone, nelle sue più remote propaggini, alcune sorprendenti scoperte. Il volume, dunque, tratta soprattutto di fenomeni religiosi di popolazioni aborigene che fino ad alcuni decenni fa vivevano ancora «a livello etnologico». Ma di queste popolazioni opportunamente analizza anche il faticoso e spesso tormentato ingresso nella modernità, che si sta ancora realizzando fra tragiche perdite di identità e orgogliose rivendicazioni delle radici culturali. Complessa e significativa è infine la storia della diffusione in Oceania del Cristianesimo (cattolico e protestante), dai primi tentativi missionari fino all'attuale organizzazione delle Chiese e allo sviluppo di nuove esperienze religiose.

Nel volume si alternano ampie voci generali dedicate alle tradizioni religiose indigene, raggruppate in base alle consuete partizioni geografiche («Australia», «Melanesia», «Micronesia», «Polinesia», ma anche, più in generale, «Isole del Pacifico»), e voci più specifiche dedicate alle credenze e alle pratiche religiose di singole popolazioni o gruppi di popolazioni («Maori», «Mardu», «Tikopia», «Ungarinyin», «Walbiri»), oppure di particolari isole o arcipelaghi («Hawaii», «Isole Salomone», «Nuova Caledonia», «Nuova Guinea», «Vanuatu»). Alcune voci prendono in esame le principali figure divine e mitologiche dell'Oceania («All-Father», «Djan'kawu», «Gadjeri», «Māui», «Muramura Darana», «Serpente Arcobaleno», «Serpente Yulunggul», «Tangaroa», «Wandjina», «Wawalag») o particolari concezioni e comportamenti religiosi tipici o addirittura esclusivi delle tradizioni aborigene che spesso vengono passati al vaglio di una critica epistemologicamente raffinata e problematizzante («Bull-roarer», «Cargo cults», «Circoncisione», «Couvade», «Dreaming», «Mana», «Tabu», «Tjurunga») o ancora alcuni tra i principali etnologi che queste religioni hanno studiato («Codrington, R.H.», «Howitt, A.W.», «Leenhardt, Maurice», «Malinowski, Bronislaw», «Rappaport, R.A.»). Infine alcune voci trattano tematiche generalissime, in particolare a partire dalla documentazione relativa all'Oceania («Anima», «Iconografia aborigena», «Magia», «Musica e religione»).

Anche per il presente volume si impone un cenno alla struttura complessiva di questa Edizione Tematica Europea della *Enciclopedia delle religioni*. Essa è suddivisa in due grandi sezioni: «I temi e gli studi» e «Le grandi religioni e i mondi religiosi». Mentre la seconda sezione, a cui appartiene il presente volume, tratta monograficamente, in ciascun dizionario, una specifica tradizione religiosa oppure un gruppo di tradizioni religiose omogenee per collocazione geografica o cronologica, la prima sezione, formata da 5 dizionari, già pubblicati (e dedicati rispettivamente a: *Oggetto e modalità della credenza religiosa*; *Il rito*; *L'esperienza*; *Il pensiero, concezioni e simboli*; *Lo stu-*

dio delle religioni), rappresenta una sorta di grande trattazione sistematica, metodologica e introduttiva, che raccoglie tematiche di grande universalità e generalità. Per questo motivo alcune voci, o parti di esse, che sono state già pubblicate in qualcuno dei dizionari della prima sezione o in uno di quelli già editi della seconda sezione vengono qui riprese e ripubblicate.

Poiché ciascun volume è comunque corredato, oltre che dall'indice delle voci che lo compongono (trattate esplicitamente nel volume medesimo, oppure richiamate mediante un rinvio ad altri volumi), anche dall'elenco delle voci contenute nei primi cinque volumi, il lettore dispone di una visione d'insieme della materia e di un utile quadro di riferimento. Le singole voci e sottovoci di ogni volume, inoltre, riportano in genere rimandi ad altre voci (contenute nello stesso volume o negli altri), che rappresentano un importante strumento per muoversi agevolmente all'interno dell'*Enciclopedia*.

Le bibliografie di ciascuna voce sono state riviste e aggiornate dai curatori, che hanno dedicato particolare attenzione alle indicazioni accurate delle edizioni originali e delle eventuali traduzioni italiane.

Un particolare ringraziamento va al dottor Riccardo Mercati, per l'accurato e attento lavoro redazionale.

DARIO M. COSI
LUIGI SAIBENE
ROBERTO SCAGNO

ALL-FATHER. I resoconti ottocenteschi sull'Australia sudorientale parlavano della diffusa credenza in uno spirito maschile al di sopra degli altri in questa parte del continente. Si diceva che questo spirito, conosciuto con diversi nomi, tra i quali Baiame, Bunjil, Daramulun, Kohin e Mungan-ngaua, vivesse in cielo (sebbene prima si fosse trovato in terra). Gli Aborigeni gli attribuivano grandi imprese – aver dettato le leggi, aver istituito le cerimonie d'iniziazione maschili, aver dato forma alla terra e aver insegnato le arti della vita.

L'antropologo dilettante A.W. Howitt (1830-1908), che raccolse molti dei dati che possediamo sull'argomento, pur tenendo conto delle differenze nel nome e nei particolari, individuò alcune somiglianze di fondo e propose che questo spirito venisse identificato con il termine *All-Father*. Howitt negava che questo essere fosse divino, mentre altri fecero notare che uno spirito simile probabilmente rifletteva l'influenza cristiana sugli Aborigeni. L'estensione dei territori nei quali erano diffuse le credenze nell'All-Father rendeva quest'ultima ipotesi non plausibile persino allora (anche se è probabile che alcune descrizioni avessero delle tinte di cristianità).

A partire dagli anni '40 del secolo scorso, l'autenticità dell'All-Father è stata sostenuta da prove che la rendono altamente probabile, cioè i resoconti dell'esistenza di una All-Mother in Australia settentrionale. [Vedi *AUSTRALIA, RELIGIONI DELL'*, articolo *Panoramica generale*]. Evidentemente gli Aborigeni non avevano difficoltà a concepire uno spirito che stesse al di sopra dell'ordine sociale nel senso che esso era in relazione allo stesso modo con tutte le persone; per ragioni oscure questo essere è maschile e paterno in alcune regioni, mentre è femminile e materno in altre.

La negazione da parte di Howitt della divinità di All-Father a quanto pare si basava sull'assenza di culti e forse, in maniera più sottile, sull'assenza delle proprietà elevate idealmente attribuite al dio cristiano. Tuttavia, nel suo *Native Tribes of South-East Asia* (1904), Howitt ammetteva decisamente che All-Father fosse un essere soprannaturale e proponeva la teoria che la sua genesi fosse legata all'incarnazione ultraterrena di un capo tribù, «che possiede conoscenza e saggezza tribale, è onnipotente nella magia, della quale egli è la fonte, e ha virtù, debolezze e passioni così come le concepiscono gli Aborigeni» (pp. 500s.).

Di maggiore interesse rispetto alle questioni relative alle definizioni è il ruolo di All-Father nella vita degli Aborigeni (in passato, poiché la credenza è adesso quasi sicuramente scomparsa). A questo proposito dobbiamo molto a Howitt e al suo giovane contemporaneo Robert Hamilton Mathews (1841-1918), anch'egli antropologo dilettante. Tutti gli Aborigeni sudorientali sapevano qualcosa di All-Father, ma una conoscenza più approfondita veniva rivelata a coloro i quali partecipavano alle cerimonie d'iniziazione maschile. Una donna anziana del popolo Theddora raccontò a Howitt che lo spirito discendeva col rumore del tuono quando i ragazzi venivano iniziati. Le cerimonie in se stesse erano, per la maggior parte degli uomini, il principale canale di conoscenza relativa a All-Father. Non solo si diceva che fossero state istituite da lui, ma esse contenevano molti riferimenti simbolici alla sua figura e a volte si fingeva che avvenisse un reale incontro con lui. Il Burbung del popolo Wiradthuri, per esempio, era una cerimonia d'iniziazione che si supponeva fosse stata istituita da All-Father dopo che egli aveva ammazzato uno

spirito minore il quale era solito uccidere e mangiare alcuni ragazzi che All-Father portava a farsi estrarre i denti (l'operazione che rendeva uomini). Avendo intrappolato la voce del mostro negli alberi, All-Father scoprì che poteva riprodurla con lo strumento musicale *bull-roarer*. Disse quindi ai capi che da allora in poi avrebbero dovuto iniziare i ragazzi e usare i *bull-roarer*. Le donne e i bambini dovevano continuare a credere che il mostro distruggesse i ragazzi e che poi li riportasse in vita.

L'aspetto di All-Father era illustrato in varie immagini usate in questa e in altre cerimonie. In un Burbung al quale partecipò Mathews nel 1893 venne modellata con della terra una figura umana che rappresentava All-Father. La figura dell'uomo era distesa a faccia in giù con le braccia aperte, come dopo essere inciampato e caduto mentre dava la caccia ad un emù che egli aveva ferito con la lancia. La figura era lunga 6,6 metri, larga 1,7 metri e 0,5 metri nel punto più alto. Questa concezione antropomorfica è confermata anche da incisioni nella roccia e figure stilizzate incise sugli alberi.

Una comunicazione ancora più esoterica tra l'umano e il soprannaturale (che anche gli uomini più esperti sembravano considerare in senso letterale e non semplicemente simbolico o di fantasia) avveniva nel processo di formazione dei maghi. Si credeva, almeno in alcune parti dell'Australia sudorientale, che All-Father svolgesse un ruolo essenziale in questo processo, che era di per sé fondante dell'ordine morale e politico. Ai candidati che comparivano di fronte a All-Father (senza dubbio in uno stato onirico o di *trance*), veniva mostrato come utilizzare i cristalli di quarzo a scopi magici, e All-Father «cantava» questi e altri oggetti nei loro corpi. Un uomo del popolo Wiradthuri che aveva fatto questa esperienza descrisse All-Father a Howitt come «un grandissimo uomo anziano con una barba lunga... dalle sue spalle partivano due grandi cristalli di quarzo rivolti al cielo sopra di lui» (Howitt, 1904, p. 408).

BIBLIOGRAFIA

L'importantissima, unica fonte sul ruolo di All-Father nella magia, nella cosmologia e nel rituale è A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, London 1904. In essa lo studioso ha raccolto molte osservazioni altrui così come le proprie. Riguardo all'acceso dibattito sul significato e sull'autenticità di All-Father, la fonte più accessibile è M. Eliade, *Australian Religions. An Introduction*, Ithaca/N.Y. 1973 (trad. it. *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, Milano 1990), che fornisce preziosi riferimenti bibliografici alla letteratura etnografica e al dibattito accademico. K. Maddock, *The Australian Aborigines. A Portrait of Their Society*, London 1972, colloca le credenze su All-Father e le relative cerimonie d'iniziazione maschile in un più ampio contesto australiano mitico e rituale. E.A. Worms, *Australische eingeborenen Religionen*, in H. Nevermann, E.A. Worms e H. Petri (curr.), *Die Religionen der Südsee und Australiens*, Stuttgart 1968, pp. 125-322, è ugualmente utile, specialmente per le sue stimolanti analisi linguistiche.

KENNETH MADDOCK

ANIMA (concezioni nelle religioni primitive). Mentre nel contesto cristiano l'anima umana è concepita e valutata in relazione al corpo, nel pensiero tradizionale delle cosiddette società arcaiche si ammette l'esistenza di un potere immanente, di un principio vitale, di un dinamismo individualizzato, non solo nell'uomo, ma anche in altri esseri materiali e biologici. Si immagina che tutto ciò che si muove, tutto ciò che ha vita, sia dimora di una o più anime.

In questa sede tratteremo essenzialmente di ciò che concepiamo come principio spirituale dell'essere umano, prototipo degli «esseri-forze» della natura, e non degli spiriti, degli dei o dei geni più o meno antropomorfizzati, né dei poteri che si suppone abbiano, come substrato costante, i minerali, gli animali o i vegetali.

L'essenza dell'anima è il potere, al punto che il potere, l'anima e la vita diventano categorie intercambiabili. Ma a proposito delle società tradizionali non possiamo veramente parlare né di unicità dell'anima, né di concetti omogenei e sempre precisi. Gli equivalenti linguistici di cui facciamo uso restano molto approssimativi. Dal momento che l'idea di anima è raramente oggetto di trattazione metafisica in queste società, risulta difficile stabilire se ciò che gli Aborigeni designano come «spirito dell'uomo», o come «spirito nell'uomo» corrisponda a realtà separate, a funzioni distinte della stessa realtà o a potenzialità intrinseche a una determinata sostanza. Nondimeno, il fatto che l'uomo primitivo si ritenga un essere illimitato per quanto riguarda le potenzialità fisiche, dimostra che egli esamina se stesso per impadronirsi della propria essenza nascosta, che va molto al di là del suo corpo.

Nelle spiegazioni relative all'argomento, osserviamo il costante interesse per il dettaglio concreto e il rifiuto delle astrazioni, che si risolvono in corrispondenza tra pluralismo ontologico e pluralità di fenomeni; ma nulla viene rappresentato come puramente materiale o puramente spirituale. Il carattere quantitativo del potere dell'anima viene accentuato da questa pluralità di anime personali e dall'identificazione del grado di forza di cui ciascun individuo dispone, ad esempio, nel suo rapporto con gli spiriti maligni, nel suo potere generativo e nell'influenza che esercita sopra i suoi simili. Ciascuno

di questi poteri individuali tende a liberarsi e a manifestarsi in modo indipendente: ad esempio, attraverso il cuore nelle gesta eroiche in battaglia o attraverso la mente nella saggezza della parola. L'anima non appare mai come pura essenza, ma viene identificata negli oggetti e negli esseri attraverso cui si manifesta. Il suo potere può variare da individuo a individuo e anche nello stesso individuo nel corso della vita.

Elaborazioni teoretiche. La maggior parte degli etnologi della religione si sono interessati ai problemi relativi all'anima, ma furono E.B. Tylor (*Primitive Culture*, 1871) e Lucien Lévy-Bruhl (*L'âme primitive*, 1927) a formulare le principali teorie in merito. In *The Golden Bough*, James Frazer si mantenne in linea con le concezioni di Tylor. R.R. Marett, criticando sia Tylor che Frazer, coniò il termine *animatismo*, per descrivere la tendenza della mente a considerare gli oggetti inanimati come viventi e dotati di sensazioni e di volontà proprie.

Secondo Tylor, uno tra i primi a proporre una teoria sulla religione primitiva, l'evoluzione dei sistemi religiosi si originò da un primitivo animismo, definito come credenza in esseri spirituali. La nozione di anima sorse dalla fusione dell'idea di un principio vitale con un doppio, o fantasma impalpabile, che aveva il potere di separarsi dal corpo cui assomigliava. La credenza in un doppio-fantasma traeva origine dall'esperienza di immagini indipendenti di individui distanti o defunti, che si manifestavano in sogni notturni o in fantasie diurne.

Ma gli studi storico-religiosi non hanno convalidato le ipotesi di Tylor. È stato dimostrato che la sua interpretazione progressiva (credenza in un doppio, attribuzione di un'anima ad animali e poi a oggetti, culto degli antenati e degli spiriti, feticismo, idolatria, politeismo, monoteismo) non è corretta; l'importanza da lui attribuita, per l'origine del mito e della religione, alle rivelazioni ricevute in sogno è stata contestata; e l'evidenza storica prova che il monoteismo apparve assai prima di quanto Tylor pensasse.

Secondo Lévy-Bruhl, l'anima primitiva va vista come parte di un principio unico. Tutti gli esseri fungono da veicoli e da incarnazioni, diversamente specificate, di una forza anonima e impersonale che la sociologia ha reso popolare con il nome melanesiano di *mana.* La partecipazione al *mana,* che è al tempo stesso sostanza, essenza, forza e unità di qualità diverse, conferisce a cose ed esseri un carattere sacro e misterioso che anima la natura e mantiene l'interazione fra tutte le sue parti. La credenza in un'essenza comune a certi esseri ed oggetti è stata definita totemismo. Ma Lévy-Bruhl vide anche le anime come poteri multipli e variabili, distribuiti nell'universo in maniera disuguale. Accanto alle forze-emanazioni e ai poteri della natura si collocano le forze-esseri, le anime personificate, dotate di intelligenza e di volontà.

Va tuttavia sottolineato che sia Lévy-Bruhl che Marett sbagliano nel concludere che i primitivi concepiscono come animato tutto ciò che si trova in natura, anche se credono che qualunque cosa serva come strumento di animazione in circostanze specifiche. L'idea che tutto sia anima è una costruzione teoretica. L'idea che l'anima individuale non esista e che si fonda con il cosmo o con il gruppo risulta del pari erronea, perché, da un lato, l'identificazione dell'uomo con il mondo vegetale, animale o divino non esclude la differenziazione di poteri e, dall'altro, l'anima collettiva (o lo spirito della famiglia) appare, per molte popolazioni africane (i Kikuyu del Kenya, ecc.) del tutto distinta dall'anima individuale.

Anche l'idea che il pensiero primitivo ignori ogni tipo di dualismo che separi il corpo dall'anima non trova conferma. Numerosi esempi mostrano che esiste una distinzione notevole tra l'elemento corporeo e la diversità di quelle entità spirituali che per comodità chiamiamo «anime», entità che possono avere una corporeità o che, come il doppio dell'ego, costituiscono ciò che Frazer chiamava l'«anima esterna».

Varietà dell'anima. In mancanza di termini più adatti e più vari, utilizziamo qui il termine *anima* al singolare, per riferirci a concezioni differenti fra loro più di quanto lo siano Shintō e Cristianesimo; *anima* indica spesso, nel caso di un singolo essere vivente, entità molteplici, che gli stessi popoli autoctoni distinguono per spiegare ciò che considerano forze spirituali indipendenti. Dal momento che le credenze di un gruppo etnico possono contraddire quelle di un altro, risulta difficile immaginare una tipologia valida per tutto un continente o anche solo per una vasta area culturale; di conseguenza, sembra più appropriato illustrare la diversità delle anime – la complessità e l'ambiguità di queste credenze – con alcuni esempi.

I Fang del Gabon distinguono sette tipi di anima: 1) *eba,* principio vitale situato nel cervello, che scompare dopo la morte; 2) *nlem*, il cuore, sede della coscienza, che ispira gli atti dell'uomo e con lui scompare al momento della morte; 3) *edzii*, di carattere individuale, che dopo la morte conserva una sorta di individualità; 4) *ki* (o *ndem*), simbolo dell'individuo e al tempo stesso forza che lo perpetua dopo la disincarnazione; 5) *ngzel*, principio attivo dell'anima finché questa è nel corpo; 6) *nsissim*, ombra ed anima insieme; 7) *khun*, spirito disincarnato, che può apparire come un fantasma.

Da questo esempio si vede che l'anima non viene mai concepita come sostanza amorfa; piuttosto, viene rappresentata da organi funzionali (cervello, cuore), attraverso immagini (ombra, fantasma), simboli (nome, segno della personalità), o dalle sue attività. La differenziazione delle anime può anche avvenire in relazione a criteri etici o sessuali o alle loro modalità di azione.

Gli Mbua del territorio del Rio Branco in Brasile (il litorale di San Paolo) credono che in ciascun individuo esistano un'anima benefica e un'anima malefica, che si manifestano attraverso la comunicazione, ovvero attraverso il discorso e un processo impulsivo paragonabile alla telepatia. Inoltre, c'è un terzo tipo di anima, chiamata *ñeê*, che costituisce il nucleo iniziale della personalità ed ha il ruolo di spirito protettivo. Quest'anima resta vigile mentre gli uomini dormono nella foresta; ma a differenza dell'angelo custode, non è un essere distinto dall'uomo. Se le tre anime abbandonano simultaneamente il corpo, la persona muore. I Mossi del Burkina Faso (Alto Volta) credono che la morte provenga dalla separazione nell'anima (*siga*) di due princìpi indivisibili, uno maschile (*hirma*) e l'altro femminile (*tule*).

Mircea Eliade ha osservato che gli Aborigeni australiani riconoscono due anime distinte: il vero ego, che preesiste all'individuo e gli sopravvive, forse attraverso la reincarnazione, come credono alcune tribù; l'anima-trickster, che si manifesta nei sogni, resiste alla definitiva separazione dal corpo e, dopo la morte, può sopravvivere nel corpo di un'altra persona. Gli uomini devono eseguire riti particolari per difendersi dall'anima-trickster.

Quest'ultimo esempio suggerisce una distinzione, fondamentale per molti teorici della cultura primitiva: la distinzione tra anima-sostanza, che anima il corpo e si colloca temporaneamente nei centri vitali o nei prodotti della sua attività (saliva, sudore, sangue, sperma, lacrime) e anima esterna, che è a sua volta plurima e i cui differenti aspetti corrispondono a varie funzioni particolari.

Anima interna. Wilhelm Wundt definì «anime organiche» le potenzialità di parti specifiche del corpo (testa, cuore, fegato, occhio). Ma se l'anima viene denominata in base ai punti in cui esplica il suo potere, è nel complesso di tutto il corpo che troviamo la sostanza dell'anima.

Tra le espressioni corporee di dinamismo vitale, un posto privilegiato viene assegnato al sangue e alla respirazione. In un mito degli Iurak dell'Asia centrale, il mondo viene distrutto da un fuoco causato dalla morte di un albero sacro; cadendo, l'albero sparge il suo sangue, che si riversa sulla terra, tramutandosi in fuoco mentre scorre.

Così, la disanimazione del centro del mondo produce (come conseguenza) quella di tutti gli esseri. La respirazione è concepita al tempo stesso come segno della vita e come suo principio. Il potere del respiro tra i Celti era tale che durante la battaglia di Druin Damghaire il druido Mog Ruith, col solo respiro, trasformò i nemici in pietre. [Vedi *SOFFIO VITALE*, vol. 1].

Si pensa che anche nello sperma risieda una forza vitale spirituale. I rapporti sessuali costituiscono il simbolo e il mezzo della continuità della forza vitale nell'uomo. Dire a un vecchio africano che non possiede più «forza» equivale a dirgli esplicitamente, da un lato, che è impotente, dall'altro che non è più capace di generare. Infine, va notato che certe potenzialità straordinarie del corpo possono essere presenti come conseguenza di possessione da parte di un potere superiore.

Anima esterna. Questo termine designa i poteri dell'anima situati all'esterno del corpo. Frazer ne parlò diffusamente in *The Golden Bough*. Scoprendo in sé potenzialità che gli sembrano superiori a quelle presenti nelle sue prestazioni fisiche ordinarie, l'uomo manifesta la tendenza a concettualizzare tale superiorità all'esterno piuttosto che all'interno del proprio corpo.

Definiamo quindi anima esterna ciò che può abbandonare il corpo durante un sogno o, talvolta, due o tre anni prima della morte fisica (Africa: Dogon, Serer, Kongo); ciò che solitamente vive nel doppio di un animale (totem), nel doppio di un uomo, nell'ombra; ciò che si manifesta attraverso il discorso e il ritmo in relazione all'«altro da me» (l'anima della comunicazione).

Allo stesso modo le popolazioni indigene delle isole Banks temono che sopraggiunga la morte se si guarda la propria immagine riflessa nell'acqua di una caverna. Se il defunto non ha un'ombra, può essere egli stesso un'ombra e spaventare chi lo vede come fantasma. Un individuo può attaccare un altro usando un'ombra come intermediario. I Sotho dell'Africa meridionale credono che un coccodrillo possa catturare un passante afferrandone l'ombra sulla superficie dell'acqua. Ma in questo contesto la parola *ombra* viene usata in senso figurato, per designare un qualche aspetto interiore che è come la sua *ombra* – chiaramente individuale e da quello separabile – ma al tempo stesso immateriale, nonostante si manifesti per mezzo di una sostanza materiale. E un esempio dell'espressione concettuale di se stessi tramite oggetti accessibili ai sensi.

Il «doppio» (in alcune culture identificato con l'ombra, in altre distinto da essa) è un secondo «io», unito all'individuo in modo misterioso. Può morire con l'individuo, o può essere catturato e distrutto da una strega, la cui azione provoca nella vittima una malattia mortale (credenza diffusa nell'Africa occidentale). Nell'isola di Mota, Melanesia, il termine *tamaniu* indica una specie di doppio, relativo a qualunque animale misticamente connesso con l'uomo. Agli uomini è vietato mangiare il *tamaniu*. Uomo e animale si proteggono e si influenzano vicendevolmente con profonda solidarietà, ma in questo caso il doppio non presenta le stesse caratteristiche dell'originale.

Il fatto che alcuni poteri dell'uomo siano rappresentati dai capelli e dalle unghie, che continuano a crescere per breve tempo dopo la morte e vengono simbolicamente trasportati e sepolti, divenendo oggetto di funerali di famiglia qualora una persona cara muoia in terra straniera o il cadavere sia intrasportabile (per esempio,

nella civiltà del Benin), non esprime la credenza che l'anima viva nei capelli e nelle unghie. Questi sono, piuttosto, considerati alla stessa stregua della placenta, che, nella maggior parte dell'Africa, viene ugualmente sepolta – si pensa, cioè, che siano resti di vita e di potere.

Le anime degli animali, come le anime delle cose (ad esempio, una statuetta) possono anche entrare in relazione simbolica e partecipe con l'anima umana, ma un animale – un uccello che vola via, una mosca che ci entra in un orecchio, un serpente che uccide – può anche diventare la sede temporanea dell'anima esterna dell'uomo. Si immagina che stregoni e streghe possiedano, in misura variabile, la facoltà di trasferirsi, di vivere in un doppio, di trasformarsi per raggiungere la persona sulla quale desiderano agire. Talvolta il doppio (ad esempio l'*aklama* degli Ewe del Togo) è concepito come una specie di spirito tutelare, un consigliere su questioni relative alla fortuna dell'individuo, che suggerisce una buona azione o il modo per evitare un incidente.

Origine dell'anima. L'anima può derivare da uno spirito onnipotente, dalla Madre Terra, o da geni particolari; può anche essere ricevuta in dono, conquistata o scelta.

Tra gli Ewe del Togo – che usano i termini *luvo* («sostanza dell'anima») e *gbogbo* («respiro della vita») – l'individuo, prima dell'incarnazione, esiste come spirito e, insieme al creatore supremo Mawu-Lisa, sceglie il proprio destino. Si ritiene che questa scelta si compia nel campo chiamato *bome*, il luogo dell'esistenza prenatale, una sorta di serbatoio di vite stagnanti e infantili dove la madre primordiale, Bomeno, scava l'argilla con cui modellare il neonato, che invierà nel grembo delle donne. I miti relativi all'origine di ciascun individuo introducono le nozioni di scelta iniziale della vita (*gbetsi*), di riproduzione di un carattere (*kpoli*) e di reincarnazione di un antenato (*dzoto*).

I Bambara del Mali credono che l'uomo possieda anime gemelle, chiamate *ni* e *dya*, dategli dalla divinità Faro. Il *tere*, che rappresenta il carattere, la coscienza e la forza, è dato all'uomo dalla divinità Pemba. Infine, è dalla divinità Mousso Koroni Koundyé che ciascun individuo riceve il suo *waso*, forza maligna che risiede nel prepuzio o nella clitoride e che scompare nel momento della circoncisione o della clitoridectomia.

Per alcune popolazioni la generazione dell'anima non è opera di una divinità esterna all'uomo; è piuttosto attraverso metodi tradizionali che si può ottenere un'anima come potere. Così, durante la loro esistenza, le popolazioni Jivaroan dell'Ecuador cercano di ottenere un'anima, chiamata *arutam wakani*, che nessuna violenza fisica, veleno o magia simpatetica possono uccidere. La ricerca di quest'anima, che avviene intorno all'età di sei anni, comprende un pellegrinaggio a una cascata sacra, il digiuno e la cattura di un'anima errante durante la visione di grandi animali in lotta. L'individuo avverte allora un irresistibile desiderio di uccidere. L'atto dell'uccisione porta all'acquisizione dell'anima delle vittime e conferisce in tal modo poteri soprannaturali aggiuntivi. Coloro che possiedono un'anima *arutam* e vengono uccisi con mezzi comuni o soprannaturali possono, al momento della morte, formarsi un'anima vendicativa chiamata *muisak*, che esce dalla bocca del cadavere per uccidere a sua volta l'uccisore. Si immagina che ciascun individuo, indipendentemente dal sesso, possieda anche un'anima ordinaria (*nekas wakan*), relativamente passiva; quest'anima è rappresentata dal sangue e si crede che l'emorragia costituisca addirittura una perdita dell'anima. Ma il *nekas wakan* è di interesse solo secondario a confronto dell'*arutam wakani* e del *muisak*.

Gli Yoruba della Nigeria credono che la forza possa essere ingerita e che questo cibo contenga le caratteristiche di un'anima. Così il nuovo re di Ifẹ dovette mangiare il cuore, ridotto in polvere, del suo predecessore, al fine di incorporarne l'essenza della regalità.

Destino dell'anima. La migrazione dell'anima rappresenta l'estrema conseguenza della libertà di movimento attribuita alle entità spirituali. Infatti, la maggior parte delle popolazioni primitive crede che un tipo di anima si separi dal corpo nei sogni, ma alcune altre pensano addirittura di raggiungere uno stadio di leggerezza corporea mediante l'estasi.

Così i Tupi-Guarani del Brasile credono che, danzando ininterrottamente e osservando uno stretto digiuno, diverranno tanto leggeri da raggiungere la «terra senza male», oltre i mari, dove resteranno eternamente giovani, liberi dalla fatica e dalle prove dell'esistenza.

La maggior parte delle cosiddette società primitive crede che, dopo la morte, gli antenati vivano in un altro mondo, parallelo o simile a quello dei vivi. La pratica di seppellire armi e cibo nelle tombe può essere fatta risalire al Musteriano, all'uomo di Neanderthal, mentre nel Paleolitico superiore i morti venivano solitamente ricoperti di ocra rossa, simbolo di vita e forse di resurrezione.

Molte popolazioni africane credono che un antenato, identificato tramite la divinazione o per qualche caratteristica specifica, pur vivendo nella terra degli spiriti, possa reincarnarsi in un neonato e a volte anche in diversi neonati, soprattutto gemelli.

Una volta separatesi dal corpo dopo la morte, alcune anime possono scomparire, altre possono raggiungere vari mondi dell'aldilà. Per esempio, un'anima si indirizza verso il luogo in cui vivono gli antenati; un'altra si trasmette come forza vitale ai discendenti, di solito ai nipoti. Lo spettro rimane accanto al cadavere come un doppio, o appare ai vivi nel sonno.

A proposito delle forme di vita nell'aldilà, è significa-

tivo un esempio tratto dai Dakota. Il dio del cielo Skan assegna ad ogni individuo, al momento della nascita, quattro tipi di anima. 1) *Nagi*, lo spirito che controlla le azioni degli esseri umani fino alla morte, quando lascia il corpo per attendere il giudizio di Skan; se il *nagi* lo merita, si unisce al mondo degli spiriti (*wanagi tamakoce*), altrimenti viene condannato a vagare senza fine. 2) *Niya*, il soffio vitale, che, pur se immateriale, si rende visibile quando lo voglia, dà vitalità al corpo, facendogli distinguere ciò che è benefico da ciò che è dannoso e lo aiuta a esercitare il suo influsso su altri uomini. Il *niya* può lasciare il corpo umano, ma se contemporaneamente lo abbandona anche il *nagi*, ne segue la morte. Dopo la morte, il *niya* rende testimonianza sul ruolo del *nagi* e partecipa al giudizio di quest'ultimo. 3) *Nagiya*, l'ombra, il doppio esterno, responsabile delle azioni soprannaturali. Un uomo posseduto dal *nagiya* di un orso, ad esempio, avrà il carattere di un orso. Il *nagiya* permette anche la comunicazione tra animali e uomini. 4) *Sicun*, lo spirito custode, che non è mai visibile e viene emanato dai *wakan kin* («spiriti superiori»), perché l'uomo reagisca in modo diverso dagli animali. Dopo la morte, ritorna da dove è venuto.

Quasi dovunque il viaggio dell'anima nell'oltretomba implica una graduale purificazione attraverso una serie di prove (attraversare un corso d'acqua, salire al cielo per mezzo di una fune, ecc.). La destinazione finale è la terra dell'anima, descritta come uno spazio celeste o come un luogo sotterraneo, una radura o un deserto, o come un luogo privo di ogni caratteristica sensibile. Nelle isole Salomone si dice che l'aldilà sia un Paese lontano e al tempo stesso una caverna vicina. L'idea che i morti riposino nell'ovest, dove il sole tramonta, o sottoterra, o nelle paludi, non contraddice l'idea della loro vicina, ma invisibile presenza.

Che l'individuo continui ad esistere in una nuova condizione non significa che l'anima sia creduta immortale. La vita può avere un movimento circolare e ciclico che la morte non interrompe, a patto che si compiano correttamente i riti della sepoltura (della cremazione nelle isole Salomone), le lamentazioni, le preghiere per il defunto e le offerte sacrificali. I popoli primitivi non parlano di vita eterna, ma di vita molto lunga, un tipo di esistenza simile a quella che i defunti hanno trascorso sulla terra. Il comportamento, buono o cattivo, come anche le modalità del decesso, determinano in larga misura il potere postumo. Tra i Fon del Dahomey l'individuo morto per un fulmine, per annegamento o di lebbra non può mai assurgere alla dignità di antenato, e tra i Tongan della Polinesia solo i nobili sono veramente immortali. Presso altre popolazioni, alcuni antenati possono innalzarsi al rango di divinità.

Per alcuni, la mutilazione impedisce all'anima di un defunto di compiere azioni dannose (Inuit di Bering); per altri, i poteri malefici dell'anima di uno stregone vengono distrutti bruciandone il corpo (Ganda dell'Uganda). Mentre prosegue la sua esistenza nell'altro mondo, il defunto può essere presente altrove, come spettro o fantasma (Raketta della Nuova Guinea) o sotto forma di animale (di lucertola tra i Samoani, di pitone tra i Kamba dell'Africa orientale). Anche se invisibili, le anime dei defunti possono apparire nei sogni oppure a quegli esperti che ne conoscono i desideri e possono in tal modo intercettarne i messaggi.

Riepilogo. Nelle religioni delle società primitive l'anima non costituisce necessariamente la forma particolareggiata di una forza soprannaturale generale e indifferenziata; non è nemmeno il genio che risiede in una realtà materiale, né l'archetipo unico dell'ego o della persona in quanto entità morale e giuridica. Molte società credono nell'esistenza di più anime in uno stesso individuo, ciascuna con una funzione distinta. Generalmente viene attribuita maggior importanza al potere di animazione (*anima*) che alla facoltà di rappresentazione (*animus*). La nozione che qualche elemento spirituale della persona sopravviva dopo la morte è quasi generale.

BIBLIOGRAFIA

Centre National de la Recherche Scientifique, *La Notion de personne en Afrique noire*, Paris 1981 (2ª ed.).

A.E. Crawley, *The Idea of the Soul*, London 1909.

J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, riv. e ampl., London 1911-1915 (3ª ed.). Ridotta a cura di T.H. Gaster come *The New Golden Bough*, New York 1959 (trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, I-III, Torino 1965).

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975).

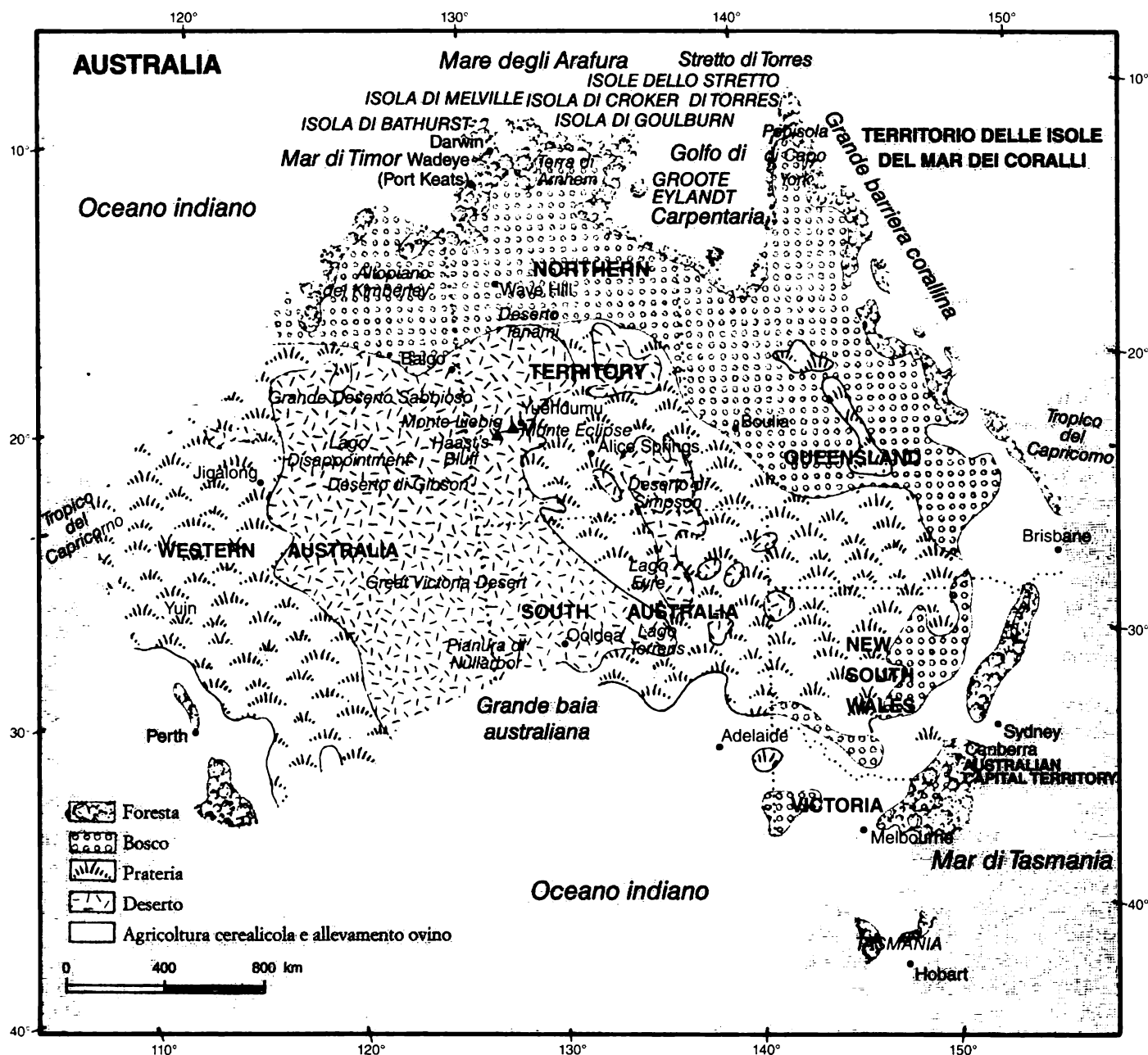
L. Lévy-Bruhl, *L'Âme primitive*, Paris 1927 (trad. it. *L'anima primitiva*, Torino 1949, 1990).

R.R. Marett, *The Threshold of Religion*, London 1915 (3ª ed.).

E.B. Tylor, *Primitive Culture*, 1871, I-II, New York 1970.

CLAUDE RIVIÈRE

AUSTRALIA, RELIGIONI DELL'. [Questa voce comprende sette articoli sulle religioni aborigene dell'Australia:

Panoramica generale
Temi mitici
Temi mitici (ulteriori considerazioni)
Movimenti moderni
Cristianesimo aborigeno
Storia degli studi
Storia degli studi (ulteriori considerazioni).

Panoramica generale presenta una rassegna delle tradizione religiose contemporanee degli Aborigeni australiani. *Temi mitici* e *Temi mitici (ulteriori considerazioni)* esaminano alcuni dei temi principali delle tradizioni mitiche aborigene. *Movimenti moderni* esamina i cambiamenti nelle credenze e nelle pratiche religiose degli Aborigeni conseguenti alla colonizzazione europea del continente. *Cristianesimo aborigeno* analizza alcuni dei motivi e dei protagonisti principali del movimento. Infine, *Storia degli studi* e *Storia degli studi (ulteriori considerazioni)* delineano lo sviluppo dello studio accademico dei sistemi religiosi dell'Australia aborigena].

Panoramica generale

Nonostante abbiano subito varie alterazioni dovute alla conquista europea dell'Australia aborigena, le caratteristiche fondamentali dei sistemi religiosi australiani tradizionali dell'Australia settentrionale e centrale

sono rimaste straordinariamente intatte. Alcune regioni sono inoltre state toccate da influenze non europee. Le coste della Terra di Arnhem settentrionale e, in minor misura, l'Australia nordoccidentale sono state a lungo in contatto con commercianti «macassan» (indonesiani). Le culture aborigene della penisola di Capo York erano aperte a influenze provenienti dalla Papua Nuova Guinea attraverso le isole dello stretto di Torres. Per quanto riguarda le regioni sudoccidentali e sudorientali del continente, la maggior parte delle informazioni sui sistemi religiosi indigeni sopravvissuti ci è stata trasmessa dalle osservazioni, spesso non sistematiche, dei primi osservatori.

Tenendo in considerazione le varie interpretazioni relative a questo materiale, la forza delle religioni aborigene sembra risiedere nella chiara comprensione di due aspetti: primo, da cosa sia costituita l'idea del sacro, e, secondo, la reciprocità di associazioni tra divinità, esseri umani e la sfera naturale, che insieme formano un sistema di interazione interdipendente. L'universo religioso concepito dagli Aborigeni non si limitava alla dimensione soprannaturale in rapporto alla vita sociale ordinaria, ma comprendeva l'intero ambiente naturale. Questi confini dilatati esaltavano e rischiaravano il mondo sociale di uomini e donne.

Questo articolo delinea le caratteristiche della religione aborigena, sottolineando come essa permei tutti gli aspetti della vita sociale. Un concetto fondamentale per la comprensione di questa religione è quello di *Dreaming* e del suo potere. Una spiegazione della religione aborigena deve riconoscere l'importanza di un sistema integrato di credenza e azione che abbia applicazione pratica nell'esecuzione del rituale. Verranno descritti vari modelli regionali che mostrano alcune delle variazioni possibili senza perdere di vista gli elementi essenziali. Infine, l'attenzione sarà rivolta all'odierna influenza della religione aborigena.

Una religione tradizionale viva. In un modo o nell'altro, la religione riguarda, o riguardava tradizionalmente, tutti i membri di una specifica società aborigena. Le questioni fondamentali trovavano unanimità di fede, o per lo meno, non sollevavano contrasti accesi. Ciò assicurava la continuità di uno stile di vita che, nonostante fosse inevitabilmente soggetto a mutamenti interni, era fondamentalmente costruito su un modello ritenuto originariamente creato dalle stesse divinità. Inoltre, tale modello forniva un'ipotesi di lavoro che istituiva una relazione complementare tra elementi spirituali e naturali. L'interazione tra i due dava significato alla vita e garantiva la certezza delle verità fondamentali. La struttura di questo sistema di conoscenza, simbolicamente strutturato, si manifestava attraverso l'esperienza religiosa individuale, che cominciava col concepimento e continuava per tutte le tappe fondamentali della vita, fino alla morte fisica e, nella maggior parte dei sistemi religiosi, alla rinascita.

È possibile parlare, per tutta l'Australia aborigena, di un'unica religione con manifestazioni socio-culturali diverse: le idee religiose fondamentali sono le stesse, ma ci sono anche variazioni significative. Diversi fattori hanno contribuito a questa varietà. Esistono differenze regionali non solo a proposito del linguaggio e dell'organizzazione sociale, ma anche riguardo al territorio e alle condizioni climatiche. Le risposte religiose ai fattori ambientali sono probabilmente importanti quanto il modo in cui ciascuna popolazione organizza le proprie relazioni interne e con altri gruppi sociali, ordinando in categorie coloro che considerano imparentati e indicando i responsabili dell'organizzazione e dell'esecuzione dei riti religiosi. All'interno della possibile varietà di contenuti religiosi, gli stili estetici locali sottolineano o selezionano alcuni elementi piuttosto che altri, cosicché emergano modelli distintivi.

La religione aborigena è strettamente e significativamente legata ai territori dei gruppi locali e alle loro specifiche caratteristiche geofisiche. Ciò nonostante, alcuni culti religiosi, per quanto riguarda le divinità rituali e mitiche, sono diffusi e mobili. Il Kunapipi (Gunabibi), ad esempio, occupa migliaia di chilometri, dalla Terra di Arnhem al Deserto Occidentale e oltre, assumendo aspetti diversi ma mantenendo le rappresentazioni simboliche chiave. Più in generale, durante l'epoca di creazione del *Dreaming*, molti esseri (o divinità) mitici attraversarono ampie zone del territorio, incontrando molti gruppi linguistici o dialettali. Il fatto mitico che *fossero* viaggiatori non nega o riduce la loro importanza rispetto a particolari regioni o siti. L'elevata mobilità mitica e rituale può comunque avere influito sullo sviluppo di somiglianze religiose.

Fonte del sacro. In tutto il continente, gli Aborigeni credevano generalmente che il mondo naturale fosse originariamente, ed essenzialmente, privo di forma. Esso esisteva come un qualcosa di scontato, in attesa di essere attivato. L'epoca dell'uomo cominciò con la nascita e la comparsa di esseri o dei mitici in forma umana o di altro tipo. Essi si spostarono sul continente, incontrando altri personaggi, cambiando il profilo e l'aspetto della terra, e pervadendola di significati specifici. Ovunque andassero, qualunque cosa si lasciassero alle spalle conteneva qualcosa della loro essenza mitica o sacra. Alcuni di essi furono responsabili della creazione dei primi esseri umani, i primi, remoti, antenati degli Aborigeni contemporanei. Li stabilirono in luoghi che sarebbero diventati loro «proprietà», ossia i territori dei gruppi locali, assegnando loro i costumi a cui avrebbero dovuto attenersi, le lingue che avrebbero parlato e i riti che

avrebbero celebrato. Quando queste divinità «morirono» fisicamente, o scomparvero al di là dei confini socio-culturali di uno specifico gruppo sociale, o si trasformarono in qualcos'altro, lasciarono prove della loro presenza sulla terra in colline, pietre e pitture.

Questi stessi antenati e tutto quanto a essi associato appartiene al *Dreaming* – un tempo infinito, eterno. [Vedi *DREAMING*]. La loro essenza spirituale sopravvive in alcuni luoghi specifici, nel concetto di *Dreaming e* in quello del mondo secolare. L'idea di un mondo eterno dipendeva tuttavia da essi e dalla capacità umana di accedere al potere, all'intensa qualità spirituale, che erano ritenuti possedere. Questo potere costituisce la parte principale della dimensione del sacro: perché tutto ciò che è direttamente o indirettamente legato al *Dreaming* è sacro. E più sacre di qualsiasi altra cosa sono le divinità. Nei loro siti esse rimangono avvolte dalla loro aura di sacralità, dal loro potere, risorsa e ispirazione spirituale per tutti gli esseri viventi, umani compresi.

Per capire l'idea di sacro della religione aborigena è necessario definire la natura del potere delle divinità. Per fare ciò, bisogna tenere a mente due punti fondamentali. Primo, le divinità, in senso spirituale, sono rappresentate nel mondo fisico da creature o elementi particolari. Molti di questi, ma non tutti, mutavano forma, cosa che nel *Dreaming* ne indica l'affinità con la natura. Essi possono essere simultaneamente umani e animali, o assumere la forma di qualche altro fenomeno naturale. Ciò significa che queste creature condividono la stessa forza vitale della divinità a cui erano associate. Secondo, in senso diverso, gli esseri umani hanno anche una relazione spirituale diretta con divinità particolari. Nella tradizione aborigena, nessun bambino può essere concepito o nascere senza che il feto sia prima animato da un'azione legata a un particolare personaggio mitico che coinvolge anche i genitori e/o altri consanguinei del bambino.

Ad esempio, nella regione del Deserto Centrale, deve avere luogo un evento inusuale, o considerato tale, perché il concepimento avvenga o il feto sia animato. Un uomo potrebbe uccidere un canguro che si comporta in modo «strano» e darne da mangiare alla moglie. Questa, vomitata la carne, potrebbe rendersi conto subito, o dopo che il marito ne ha scoperto la causa in sogno, che un essere mitico, attraverso un intermediario, ha trasferito al feto parte della propria essenza sacra, oppure che esso ha stimolato o attivato il concepimento. Nella Terra di Arnhem nordorientale, i luoghi in cui appaiono gli spiriti dei futuri bambini assolvono a questa funzione. I bambini spiriti (o gli spiriti bambini) sono associati a specifici luoghi o pozze d'acqua e ai relativi esseri mitici a essi legati. Questi spiriti possono assumere la forma di una creatura che, una volta catturata, sfugge al cacciatore o si comporta in modo strano. Lo spirito bambino appare in sogno all'uomo (o a una sorella sua o del padre) chiedendo dove sia sua madre. In tutti questi casi, la zona in cui uno di questi eventi ha luogo è di particolare importanza nella vita sociale e rituale del nascituro, ed è preferibilmente legata al territorio paterno.

Questo evento è la prima, sebbene inconscia, esperienza del sacro per un essere umano. La divinità trasmette l'essenza sacra vitale a un potenziale essere umano. È la divinità a conferire o rifiutare la vita: secondo la credenza tradizionale, nessun bambino nasce senza l'animazione spirituale. Tutti, quindi, hanno in sé parte di uno specifico essere mitico. In un certo senso, essi sono rappresentanti viventi della divinità.

Le divinità sono anche responsabili della crescita naturale, del susseguirsi delle stagioni, del rinnovamento della fertilità della terra, e della sua ricchezza di specie. I luoghi in cui risiedono gli esseri mitici sono riserve di questa preziosa forza, considerata un potere indistruttibile, inalterato e attivo dall'inizio dei tempi. Tale potere è comunque accessibile in circostanze particolari e può essere liberato solo da persone spiritualmente legate alla divinità in questione. Ogni regione contiene numerosi di questi centri, ciascuno associato a una o più divinità o esseri mitici. Ognuno di questi esseri è responsabile di specie particolari e, in alcuni casi, di più specie. Per generare il rinnovamento stagionale è necessaria un'ampia adesione alla collaborazione rituale. Ciò normalmente coinvolge persone a vario titolo legate a esseri mitici o alle loro rappresentazioni. Il territorio è tutto un essere vivente: i siti delle divinità sono latenti fonti di vita, di particolari forme di vita, in attesa di essere attivate attraverso l'intervento degli esseri umani.

Se l'animazione spirituale del feto di un bambino può sembrare fortuita, da un punto di vista aborigeno è un evento essenzialmente prevedibile. Devono essere tenuti in considerazione due fattori. In primo luogo, tutte le donne che si trovano nelle condizioni appropriate sono vulnerabili quando passano vicino a un luogo dove è presente una particolare essenza vitale. A condizione che la divinità in questione sia importante anche per il potenziale figlio, si ritiene probabile che abbia luogo un evento che inneschi (o si pensa possa innescare) l'atto di animazione. Il secondo fattore è l'atto in sé, un evento (che porti un segno) che deve avvenire prima che l'essenza vitale sia trasferita. La forza vitale controllata dalla divinità non è quindi trasferita automaticamente: è necessario l'intervento umano, di cui il rituale è parte fondamentale.

L'organizzazione sociale della religione. La maggior parte delle società aborigene tradizionali presentano parole traducibili con «sacro» o «riservato». Ciò sottintende una speciale qualità che può risultare pericolosa

per coloro che non possiedono le conoscenze, l'esperienza e il diritto per trattarla. Parole come *mareiin*, *daal*, o *duyu* (nella Terra di Arnhem nordorientale), *daragu* o *maia* (nel Kimberley sudorientale), *djugurba* o *dumar* (nel Deserto Occidentale) o *tjurunga* (in Australia centrale), si riferiscono a particolari rituali, emblemi, luoghi o siti, canti, oggetti, o persone in qualche modo separati dalla quotidianità. Le divinità sono sacre, così come lo è tutto ciò che è associato ad esse. Il fatto di essere «riservato» implica particolari regole di accesso ed esclusione basate su età, sesso e *status* rituale. Comunque, sebbene questi termini sottintendano una certa segretezza, gli Aborigeni non vogliono dire che la loro religione sia limitata unicamente a questa dimensione. La religione ha una connotazione molto più ampia, così come l'idea di sacro. In qualsiasi società aborigena, tutti i membri adulti, uomini e donne, hanno un'idea piuttosto chiara dei princìpi fondamentali della loro religione e di ciò che essa si prefigge. Inoltre, sebbene buona parte dei primi studi abbia messo l'accento sui rituali sacri-segreti maschili, oggi è nota l'esistenza di una sfera simile, con le stesse caratteristiche di segretezza, per quanto riguarda le attività rituali delle donne (Kaberry, 1939; C.H. Berndt, 1965). Ciò suppone una divisione del lavoro tra i due sessi, ognuno dei quali si occupa di aspetti diversi ma complementari dello *stesso* sistema di credenze religiose. Ogni suddivisione comporta la graduale promozione di novizi e partecipanti da un livello di conoscenza al successivo, e ognuna prevede processi che assicurano che l'informazione religiosa (la *loro* informazione: generale e specifica) sia trasmessa da una generazione all'altra.

Con pochissime eccezioni, l'organizzazione religiosa rende obbligatorio che uomini e donne si separino in particolari occasioni, ossia per tutto ciò che attiene alle rispettive questioni sacre-segrete. Poiché la religione costituisce una celebrazione in termini comunitari, la maggior parte delle sequenze mitiche e rituali fornisce l'opportunità, e crea le occasioni necessarie, affinché uomini e donne si riuniscano nell'esecuzione di rituali e canti. Queste manifestazioni collettive, parte integrante del rito, hanno luogo in una zona comune dell'accampamento, dove è stato appositamente preparato uno spazio. Praticamente tutti i cicli rituali più importanti hanno una componente «interna» e una «esterna». L'efficacia di un'esecuzione drammatica associata a una sequenza rituale sarebbe danneggiata se, per qualche ragione, non vi fossero incorporate sia le componenti «interne» sia quelle «esterne».

È utile pensare alla religione aborigena come formata da componenti sacre-segrete e componenti sacre-pubbliche. Alla dimensione sacra-pubblica partecipano tutti i membri della comunità: uomini, donne, non iniziati e bambini. Troppo spesso, in passato, si distingueva in modo netto tra le attività e le esperienze religiose di uomini e donne. I primi studiosi consideravano le donne «profane», quasi antitetiche alle questioni religiose. Anche chi riconosceva la partecipazione delle donne agli affari religiosi della comunità era però pronto ad affermare che tale partecipazione fosse subordinata, non attiva, marginale, o addirittura negativa (vedi Durkheim, 1912; Warner, 1937). Questi punti di vista sono per la maggior parte da tempo scomparsi dalla letteratura antropologica. Al loro posto è comparso un giudizio più equilibrato sulla situazione tradizionale, che sottolinea la parità tra i sessi, ma non necessariamente la similarità. C'è tuttavia accordo sul fatto che i rituali più spettacolari, con l'uso di una grande varietà di emblemi, sono eseguiti collettivamente da uomini che hanno completato le iniziazioni sul loro terreno sacro-segreto, solitamente situato lontano della zona del principale accampamento domestico. Meno appariscenti, ma non meno significativi dal punto di vista religioso, sono i rituali che le donne organizzano ed eseguono nei loro terreni sacri-segreti. Entrambi riguardano la stessa mitologia religiosa, ma all'interno di strutture interpretative parzialmente diverse. Tutti ricorrono alle proprietà generatrici di vita di questi rituali, e si concentrano soprattutto sulla relazione con un territorio specifico.

Ci sono altri due aspetti, che si escludono a vicenda, da tenere presenti quando si parla dei terreni sacri-segreti di uomini e donne. In primo luogo, in un contesto tradizionale sarebbe impensabile per un uomo entrare o avvicinarsi a un terreno destinato unicamente alle donne, o per una donna introdursi in una zona unicamente maschile. Un tempo, nel caso in cui ciò fosse accaduto, anche se accidentalmente, una donna sarebbe stata condannata a morire infilzata dalle lance o per stregoneria. In ogni caso, i terreni sacri di uomini e donne sono generalmente considerati pericolosi per i membri del sesso opposto. Non tutti gli uomini o le donne adulti possono entrare liberamente nel terreno sacro del proprio sesso; l'ingresso dipende dall'invito di coloro che sono autorizzati a offrirlo. Il diritto d'ingresso dipende, per esempio, dalla posizione nella gerarchia religiosa o dal grado di familiarità con rituali e canti. Solo i capi religiosi e totalmente iniziati possono entrare nel proprio terreno sacro.

Il secondo aspetto è che la maggior parte delle grandi sequenze rituali, che tradizionalmente duravano per diverse settimane, presentava solitamente componenti sacre segrete e pubbliche. Ciò richiedeva molta preparazione. Gli emblemi dovevano essere fatti o restaurati, bisognava occuparsi dei terreni sacri-segreti, e si dovevano invitare le popolazioni vicine. Non ultimo, era ne-

cessario procurarsi e preparare il cibo, compito che solitamente spettava alle donne. Venivano comunque regolarmente organizzate spedizioni di caccia, a cui partecipavano alcuni uomini, per integrare la dieta con la carne. Gli uomini con responsabilità rituali (che in ragione del loro legame spirituale con un particolare essere mitico sono «padroni» dell'appropriata combinazione territoriale, mitica e rituale) assumono un ruolo direttivo. A questo proposito, l'età cronologica non è decisiva. A parità di condizioni, l'autorità religiosa viene affidata a un uomo con considerevole esperienza e conoscenza religiosa, e influente nella propria comunità. Si tratta normalmente di uomini di mezza età o un po' più anziani. L'efficacia di un rituale dipende da loro. Essi sono i direttori che controllano l'esecuzione dei cosiddetti lavoratori, ma in altre sequenze rituali, controllate da altri padroni, il loro ruolo si capovolge. Ogni grande impresa rituale è il risultato di una collaborazione tra membri dell'accampamento e visitatori da aree limitrofe.

Esposizione cerimoniale alla religione. Le iniziazioni attirano normalmente molti visitatori appositamente invitati ad assistere e a partecipare. Un'iniziazione comincia in realtà con gli eventi relativi al concepimento di una persona. Tali eventi sono ritualizzati al punto da costituire un'esperienza personale con minimo coinvolgimento sociale. Questa fase rappresenta comunque una fase fondamentale nella vita di una persona, perché trasferisce al potenziale essere sociale una qualità sacra segno di umanità. Senza di essa, qualsiasi ulteriore coinvolgimento religioso sarebbe impossibile o impensabile. Per quanto riguarda la nascita fisica, non esistono drammatizzazioni rituali: essa è considerata un rituale naturale di per sé. In altre parole, da questo punto di vista l'importanza dell'atto fisico della nascita viene trasferita a un contesto rituale «umano» ed è quindi generalizzata per fungere da modello fondamentale per il rinnovamento della vita. Intorno a questo concetto nodale è stato creato un complesso simbolico che interessa tutti i rituali d'iniziazione e molte grandi epopee rituali.

Gli eventi fondamentali della vita degli uomini sono organizzati intorno al periodo precedente la nascita: il principio e il completamento dell'iniziazione cerimoniale, il successivo coinvolgimento rituale, e la morte fisica (non spirituale). Per le donne il processo è diverso e meno formalizzato. Qualunque sia l'importanza attribuita a livello sociale o personale al fidanzamento e al matrimonio, essi hanno scarsa importanza in ambito religioso; tranne che in alcuni casi, un uomo responsabile dell'iniziazione di un ragazzo o di un giovane (per esempio, per quanto riguarda la circoncisione) è di solito un potenziale affine ed è tenuto a procurargli una moglie. Non c'è tuttavia alcuna base religiosa a regolare gli accordi matrimoniali.

La letteratura in proposito descrive l'iniziazione giovanile praticamente come un'occasione indipendente, completa in sé. In realtà ciò non è corretto, poiché essa è normalmente inserita in un più ampio complesso mitico e rituale. L'iniziazione fluisce, per così dire, da un qualcosa a un qualcos'altro di natura religiosa. Per esempio, nella Terra di Arnhem nordorientale ci sono due forme d'iniziazione. Una riguarda i novizi della *moiety* Dua, l'altra i novizi della *moiety* complementare, Yiridja. (In questa società le *moieties* patrilineari sono importanti indicatori sociali della mitologia e del rituale religioso). Ciascuna è associata a uno specifico rituale d'iniziazione. I novizi del Dua tra i sei e i nove anni cominciano con lo Djunggawon, la prima delle tre sequenze rituali riguardanti aspetti diversi della grande mitologia delle Wawalag. [Vedi *WAWALAG*].

Tra gli Aborigeni c'è, o c'era, accordo sul fatto che ci siano particolari rituali ai quali è più appropriato sottoporre i novizi per scopi religiosi preliminari. Questi eventi sono solitamente caratterizzati da un'operazione fisica (o il suo equivalente) che simboleggia il superamento di una fase e indica che i ragazzi sono pronti ad andare oltre; la pressione a continuare è forte come lo è quella dei primi riti d'iniziazione. L'aspetto importante, comunque, è che ogni rito d'iniziazione, sebbene riguardi solo un gruppo particolare di novizi, costituisce anche un'occasione di insegnamento e apprendimento per i ragazzi più grandi e per gli uomini. L'apprendimento è legato alla partecipazione attiva e avviene gradualmente attraverso una serie di rivelazioni mitiche e rituali. Qualunque sia il rituale eseguito, sono sempre presenti persone alle quali si sta insegnando. Uno dei compiti fondamentali per i capi religiosi e gli uomini pienamente iniziati è quello di trasmettere la propria conoscenza, in modo selettivo, a quelle persone che hanno diritto o sono state preparate a riceverla. Si tratta di un processo che tradizionalmente continua per tutta la vita. Legata a esso è l'applicazione o l'uso della conoscenza sacra per raggiungere gli scopi relativi a certi riti.

Le iniziazioni femminili si concentrano sulla pubertà, e hanno solitamente luogo con la prima mestruazione. In genere, i riti d'iniziazione femminile non sono spettacolari e non durano tanto quanto quelli dei ragazzi. Inoltre, essi non richiedono il coinvolgimento dell'intera comunità o di visitatori da altre zone. I motivi non sono chiari. Per esempio, gli uomini sottolineano l'importanza dei propri rituali (iniziazioni comprese), e in molti casi le donne concordano con questo punto di vista. Sembra però vero che le donne siano più coinvolte degli uomini nelle attività domestiche, in particolare per

quanto riguarda l'allevamento dei figli. Inoltre, nel contesto aborigeno tradizionale, le donne erano solitamente il sostegno della casa, responsabili di procurare la maggior parte del cibo per sé, per gli uomini e per i figli. Nel complesso, per quanto riguarda il cibo, il contributo maschile si limitava alla carne e a grandi creature marine, ossia era un contributo molto meno costante.

Un altro elemento influisce su questa suddivisione del lavoro tra i sessi. Buona parte dei rituali maschili, soprattutto per quanto riguarda l'accesso alla forza vitale controllata da divinità maschili o femminili, ha a che fare con il rinnovamento delle specie e delle stagioni. In questo caso, gli attributi fisiologici femminili sono messi in risalto, direttamente o simbolicamente. Gli uomini sostenevano che le donne possedevano naturalmente queste caratteristiche, mentre loro dovevano simularle per fare ciò che si prefiggevano. C'è un altro fattore. In molte zone dell'Australia aborigena, i miti affermano che in origine le donne avevano il controllo completo sul sacro e su tutti i suoi elementi rituali, verbali, spaziali e materiali. [Vedi l'articolo *Temi mitici* della presente voce].

L'ultima tappa fondamentale della vita è la morte. I riti associati alla morte hanno molto in comune con le iniziazioni di ragazzi e ragazze. L'iniziazione è solitamente trattata come una morte simbolica, seguita da una rinascita rituale e sociale (in modo più evidente per i maschi). Per quanto riguarda la vera morte fisica, il rituale serve ad assicurare la sopravvivenza spirituale del defunto e la sua potenziale rinascita. In entrambi i casi, si pensa che sia il potere vitale derivato dalle divinità a permettere la transizione. I riti funerari variano molto su tutto il continente. Alcuni sono «differiti», ossia celebrati a intervalli per un lungo periodo di tempo. In tutti i casi essi si prefiggono di ricreare o ricanalizzare la vita dalla morte, liberando la parte spirituale di un essere umano dal ricettacolo fisico e preparandola per il viaggio nella terra dei morti (che in alcuni casi corrisponde alla terra degli immortali) dove attenderà la reincarnazione. Il ciclo della vita, quindi, continua dopo la morte, dalla dimensione fisica a quella spirituale, tornando a tempo debito a quella fisica. Il ciclo riguarda anche le specie naturali. Questa visione riconosce la parità d'importanza tra fisico e spirituale, e sottolinea il fatto che gli esseri umani sono spiritualmente indistruttibili perché possiedono il germe della vita loro donato al momento del concepimento dagli esseri mitici del *Dreaming*.

Attivazione rituale. Miti e rituali sono interdipendenti e si corroborano vicendevolmente. Dal punto di vista aborigeno, i miti rappresentano eventi reali appartenenti all'ambito del *Dreaming*. In effetti si dice che tali eventi siano accaduti nel passato, ma i personaggi mitici che vi parteciparono sono ancora presenti sul territorio, trasformati ma spiritualmente vivi, ancora in possesso dei loro poteri generatori di vita. In molte parti dell'Australia aborigena si usano termini particolari per esprimere il concetto di questo potere. Per ottenervi l'accesso e attivarlo, i rituali devono essere eseguiti in un modo particolare e in condizioni particolari. Primo, devono essere organizzati da capi religiosi e persone che siano direttamente legate agli esseri mitici coinvolti. Secondo, devono ricreare simbolicamente gli eventi mitologici originari e i fatti associati alle divinità così come essi li vissero. Terzo, sul terreno rituale deve essere presente un simbolo o una immagine della divinità (o delle divinità), o una rappresentazione emblematica. Le divinità devono esservi attratte e occupare temporaneamente gli appropriati veicoli. Si usa un'ampia varietà di questi veicoli: per esempio, i *tjurunga* aranda; i pali *rangga* (ritualmente consacrati) della Terra di Arnhem nordorientale e vari altri pali e manufatti ricavati da rami e fronde, decorati con disegni in ocra e pendenti di piume; e pitture su terreno, pali incisi e decorati, *bull-roarer*, e così via. [Vedi *TJURUNGA*]. Quarto, devono essere messe in atto rappresentazioni rituali in cui gli attori impersonano gli dei in forma umana o di altro tipo. Queste rappresentazioni devono riproporre in tutti i loro particolari gli eventi del mito legati alle divinità; esse sono accompagnate da specifici canti che narrano gli eventi mitici.

I rituali, quindi, prevedono tre elementi fondamentali: i possessori del potere (le divinità), gli attivatori (gli esseri umani) e gli attivati (gli altri aspetti della natura). La combinazione delle quattro condizioni citate sopra attrae gli esseri mitici, i quali occupano spiritualmente le immagini o gli oggetti preparati allo scopo. In questo modo, la situazione mitica originaria diviene simbolicamente reale. In questo contesto la divinità è in grado di liberare il potere che a sua volta attiva tutti i fenomeni naturali relativi al rituale.

Sistemi religiosi regionali. Alcuni specifici esempi rituali, tratti da una selezione trasversale di sistemi religiosi regionali, offrono una varietà di interpretazioni apparentemente diverse che confermano la struttura fondamentale fin qui discussa. Ciò dimostra l'importanza del quadro generale e offre indicazioni a proposito del significato e della spiegazione dei fenomeni religiosi aborigeni.

Sistemi adattativi mobili. Il grande Kunapipi (Gunabibi) è conosciuto con nomi diversi in tutto il continente, dalla Terra di Arnhem al Northern Territory centro-occidentale, fino al Kimberley sudorientale. In tutte queste zone, le popolazioni lo considerano come un «culto in movimento», cioè portato da un luogo all'altro. Esso ha indirettamente raggiunto anche molte altre

aree. Esso non soffoca o sostituisce i rituali religiosi locali già presenti. Piuttosto, il risultato è una coesistenza, benché in alcune zone si tratti più di un coordinamento e di un adattamento. Nella Terra di Arnhem, i sistemi indigeni culturalmente definiti restano più o meno intatti: il Kunapipi è stato mitologicamente, ma non ritualmente, adattato al complesso delle Wawalag. All'epoca delle ricerche sul campo di William Lloyd Warner, dal 1926 al 1929 (Warner, 1937, pp. 290-311; R.M. Berndt, 1951), il Kunapipi era ben radicato nella zona di Milingimbi. Precedentemente, nel 1912, riti di Kunapipi erano celebrati nelle regioni dei fiumi Katherine e Roper (Spencer, 1914, pp. 162, 164), e ancora prima nella zona di Darwin. Il culto di Kunapipi portò con sé la circoncisione e la subincisione. Ad esempio, nella Terra di Arnhem nordorientale la subincisione non viene praticata, ma i novizi vengono circoncisi; la subincisione non fu accettata in questa zona, ma ciò non rappresentò un ostacolo all'incorporazione di princìpi fondamentali di questo culto. Nella Terra di Arnhem occidentale, invece, né la circoncisione né la subincisione erano tradizionalmente praticate, ma il Kunapipi era accettato.

Come è stato detto, nella Terra di Arnhem nordorientale si riconoscono due *moieties* patrilineari. Il grande ciclo mitico-rituale della *moiety* Dua è lo Djanggawul (Djanggau), di cui sono protagonisti due sorelle e un fratello mitici portatori dello stesso nome. Essi modellarono la terra, diedero vita alla prima gente e introdussero i rituali sacri *nara* («nido» o «ventre») della *moiety* Dua. [Vedi *DJAN'KAWU*]. Fondamentalmente, il mito e i canti rendono chiare le intenzioni primarie del rituale, che ripropone tutti gli eventi principali avvenuti durante i viaggi degli Djanggawul, comprese le specie naturali che videro.

Sul terreno sacro viene eretta una capanna speciale che rappresenta l'utero. All'interno vengono immagazzinati i pali *rangga* sacri-segreti, che rappresentano quelli utilizzati dagli Djanggawul e i bambini non ancora nati (cioè le prime genti) all'interno degli uteri delle due sorelle. Durante le danze rituali, i *rangga* vengono rimossi dalla capanna dal susseguirsi dei postulanti, la cui manipolazione di tali oggetti rappresenta la rivitalizzazione di particolari aspetti della natura. Nell'accampamento principale, le donne e i giovani non iniziati sono coperti con gli *ngainmara* (stuoie coniche), anch'essi a rappresentare gli uteri delle sorelle. Le stuoie vengono poi gettate da parte, e le persone riemergono riproducendo la prima mitica scena di nascita. Inoltre, secondo l'odierno senso del rituale, in questo modo i partecipanti riaffermano la continuità del processo di nascita. Una delle fasi del rito consiste nel mangiare il «pane» ottenuto dalle noci delle palme cicadi e appositamente preparato dalle donne. Canti e invocazioni sacre trasformano il pane da semplicemente sacro a emblema *rangga*, dotato del potere degli Djanggawul. Da un lato, il pane simboleggia tutte le possibili fonti di cibo disponibili nei luoghi invocati. Dall'altro, quando viene mangiato dai partecipanti al rituale degli Djanggawul, si pensa ne rafforzi le qualità sacre e i legami reciproci.

Complementare al ciclo degli Djanggawul è il Laindjung dell'opposta *moiety*. Laindjung è un essere mitico rappresentato come Banaidja, un barramundi emerso dal mare sulla costa orientale della Terra di Arnhem. A esso era associato un gruppo di personaggi mitici. Uno, Fuoco, distrusse la tettoia rituale dove gli uomini erano riuniti per le celebrazioni; Coccodrillo, che si trovava tra loro, rimase seriamente ustionato.

Mentre il culto degli Djanggawul offre le condizioni fondamentali per lo sviluppo umano, il Laindjung presenta variazioni su un tema mitico. O ancora, gli Djanggawul sono raffigurati in forma umana, con tratti femminili enfatizzati; soprattutto essi forniscono l'essenza vitale che assicura la continuazione delle specie naturali e degli esseri umani. Più raramente i personaggi dell'altro ciclo sono raffigurati in forma umana, con l'eccezione di Laindjung-Banaidja, che è in grado di trasformarsi. Egli mette in risalto il lato maschile (anche se ne esistono manifestazioni femminili); si sposta sul territorio e compie rituali, ma non è un creatore. Se il mito degli Djanggawul rivela una terra ricca di crescita e sicurezza, il Laindjung-Banaidja offre la visione di un mondo potenzialmente pericoloso, dove la pioggia intensa e le inevitabili inondazioni rendono difficili gli spostamenti, e dove, quando l'acqua si asciuga e l'erba cresce e alla fine si secca, si diffondono gli incendi. Il pericolo supremo è rappresentato dalla distruzione mitica del capanno rituale da parte del fuoco, che comporta la perdita dei *rangga* e della vita.

Nel grande ciclo delle Wawalag, altro importante ciclo mitico e rituale della regione, due sorelle e Yulunggul, il Grande Pitone, sono responsabili dell'arrivo delle piogge monsoniche. Le sorelle, tuttavia, non sono creatrici; esse sono semplicemente strumentali all'innescamento di un fenomeno naturale che rende fertile la terra. [Vedi *WAWALAG*; e *SERPENTE YULUNGGUL*]. Lo Djunggawon è un esempio di rituale delle Wawalag riguardante la circoncisione. Pali *wangidja* incisi e dipinti, rappresentanti le Wawalag, vengono allestiti nell'accampamento centrale. Nel terreno sacro segreto, uno spazio triangolare vuoto simboleggia il corpo di Yulunggul. A una estremità, un buco ne rappresenta il rifugio e la pozza d'acqua, e uno speciale capanno contiene un lungo *didgeridoo* (o *didjeridu*) decorato. I novizi vengono dipinti come le Wawalag, che si

dice rappresentino, con disegni in ocra. Alla fine, sono condotti all'accampamento centrale dove, protetti da un gruppo di uomini, vengono circoncisi.

Nonostante importanti differenze socio-culturali tra la Terra di Arnhem occidentale e nordorientale, i temi religiosi fondamentali sono simili o complementari. Mentre lo Djanggawul venne da est, dalla mitica isola di Bralgu, l'omologo della Terra di Arnhem occidentale venne da ovest (si dice dalle isole indonesiane). Prima del 1881, Paul Foelsche fu probabilmente il primo a parlare direttamente di una madre della fertilità, che chiamò Warahmoorungee. Baldwin Spencer (1914, pp. 275-79) la chiamò invece Imberombera, e poiché fece riferimento ad essa insieme al mitico uomo Wuraka, non c'è dubbio che (come Foelsche) si riferisse alla madre, Waramurungundji, il cui marito, Wuragag, si trasformò nella roccia Tor nella pianura di Murganella. Waramurungundji si spostò, talvolta con il marito, lungo la costa settentrionale della Terra di Arnhem occidentale. Ovunque andasse, lasciava piccoli gruppi di persone in specifici territori: diceva loro quali lingue parlare e quali riti eseguire. Tra questi complessi rituali, c'è l'Ubar, alla cui base è presente una mitologia riguardante Nadulmi, o Narol'mi (il grande Canguro maschio), Yirawadbad (il Serpente velenoso), e Waramurungundji (nella sua manifestazione Ngalyod, o Serpente Arcobaleno).

Nei rituali dell'Ubar, un lungo terreno sacro-segreto triangolare rappresenta il corpo di Ngalyod; al suo interno si trovano una tettoia o una capanna e la lapide di Ngalyod. L'estremità più stretta del terreno ne rappresenta la coda, mentre su un lato si trova un'estensione del terreno di danza, ossia le sue braccia. Si dice che i postulanti che entrano sul terreno stiano entrando nel ventre della Madre; mentre i novizi che stanno per essere iniziati sono da lei «ingoiati». Durante il rituale, si suona un bastone cavo (percussione essa stessa detta *ubar*): è la Madre, e il suono ne è la voce che informa della sua presenza presso il terreno. Durante le scene finali, uomini e donne danzano all'accampamento principale; a coppie, uomini e donne prescelti scalano un pandano o bastoni incrociati per enunciare le invocazioni sacre (vedi Berndt e Berndt, 1970, pp. 117-20 e 128-32).

Nonostante siano incentrate su una generosa dea madre, queste sequenze rituali sono solitamente associate a un omologo mitico maschile. Sebbene concettualmente diverse dal Kunapipi, esse hanno certamente molto in comune con esso, sia a livello strutturale sia a livello ideologico. Ad esempio, la manifestazione della Terra di Arnhem orientale, nonostante utilizzi una struttura rituale di base, presenta un sistema interpretativo legato alla mitologia delle Wawalag locali. La penetrazione del Kunapipi nella Terra di Arnhem occidentale poggia anche sulla mitologia locale, in questo caso su una coppia padre-figlio chiamata Nagugur. Nel mito, essa è responsabile dell'esecuzione e dell'introduzione del rituale presso vari gruppi durante il suo viaggio attraverso la regione.

Sembra ragionevolmente sicuro che la forma originale del Kunapipi sia arrivata dalla regione del fiume Roper nella Terra di Arnhem meridionale. La vecchia o madre, Kunapipi (il cui nome sacro-segreto è Mumuna, che è anche il nome del *bull-roarer* utilizzato durante i rituali a essa dedicati, e che ne rappresenta il suono della voce), ha due figlie, le Mungamunga. Sono stati registrati molti esempi del mito di Kunapipi (con importanti variazioni) e dei relativi riti. Ad esempio, parlando del materiale raccolto a Port Keats (nella zona sudoccidentale di Darwin), W.E.H. Stanner (1959-1963) scrive della «Madre di Tutti». In questo caso il suo nome è Mutjingga (una parola murinbata comune per «anziana»). Come nella versione del fiume Roper, alla fine essa viene uccisa. Il relativo rituale riguarda la «cerimonia del *bull-roarer*» Kalwadi (come la chiama Stanner; *ibid.*, p. 110). Egli parla inoltre del mito di Kunmanggur (Serpente Arcobaleno; *ibid.*, pp. 234ss.), al quale non è associato alcun rituale. Questa creatura mitica è considerata omologa a Mutjingga, sebbene la loro interazione mitica sia minima. Numerosi paralleli possono essere delineati con Ngalyod della Terra di Arnhem occidentale.

Il sistema del Kunapipi può per lo più essere riconosciuto, nel suo movimento attraverso il paese, per la presenza della Madre e delle sue figlie, le Mungamunga. I simboli rituali fondamentali sono un fossato a forma di falce di luna, il *kanala*, in cui ha luogo la rappresentazione mitica, soprattutto con riferimento alle specie naturali; la depressione, o ventre, *nanggaru*; la struttura *yelmalandji*, talvolta identificata con la Madre e/o il Serpente Arcobaleno; e lo *djebalmandji*, un riparo formato da una struttura di bastoni incrociati e un palo orizzontale, che spesso rappresenta il ventre della Madre. [Vedi *GADJERI*]. Durante le rappresentazioni rituali, si dice che gli uomini iniziati entrino nel ventre della Madre e, eseguendone i rituali, assicurino che il suo potere venga liberato per attivare tutte le cose viventi. Gli uomini escono da lei rinvigoriti e simbolicamente rinati.

Sistemi segmentari. Una sorta di zona di transizione separa i culti della madre della fertilità settentrionali da quelli più tipicamente «centrali». Tali culti possono essere definiti segmentari perché comprendono varie tradizioni mitiche, di *status* rituale simile, talvolta, ma non necessariamente, collegate. Ad esempio, M.J. Meggitt (1966), parlando del sistema religioso dei Walbiri, fa ri-

ferimento a un particolare complesso rituale chiamandolo Gadjeri («l'anziana», nome alternativo per la madre Kunapipi). Nella regione di cui scrive, a sud di Wave Hill (nel Northern Territory), i rituali di Gadjeri sono chiamati Big Sunday in inglese. Sebbene utilizzino alcuni dei principali simboli delle versioni settentrionali del culto, la loro mitologia fondamentale riguarda due personaggi mitici maschili, i Mamandabari (due fratelli o padre e figlio). Essi viaggiarono in una vasta zona del territorio dei Walbiri, cosicché nessuno conosce l'intero mito. Meggitt sottolinea (*ibid.*, p. 23) una caratteristica della mitologia del Deserto Occidentale, ossia che seguendo un mito si giunge ad altri, che nel complesso formano un sistema interconnesso. Per quanto riguarda il contenuto, i miti sono indipendenti, ma il sistema è condiviso dai vari territori attraverso cui i personaggi principali si sono spostati. Meggitt (*ibid.*, p. 25) ritiene che il mito di Gadjeri sia stato importato, poiché i Mamandabari presentano una base logica considerevolmente diversa da quella delle versioni settentrionali.

A Balgo, nel Kimberley sudorientale (area che a est e a sudest confina con le aree dei Walbiri e dei Woneiga, o Walbiri settentrionali), la prospettiva socio-culturale dei Gugadja e degli Ngadi è quella tipica del Deserto Occidentale (oltre al fatto che anch'essa è stata influenzata dal mito di Gadjeri). Il sistema religioso si basa su un insieme di tradizioni mitiche e rituali chiamate Dingari. Esse sono sacre-segrete e sono legate a vari personaggi mitici, i principali dei quali sono le Ganabuda (spesso equiparate ai personaggi del Gadjeri). In queste versioni, le Ganabuda sono un gruppo di donne al seguito di un gruppo rituale maschile del Dingari che, insieme ai novizi, si sposta da un punto all'altro del territorio. Durante i loro viaggi gli uomini iniziano i giovani e incontrano altri personaggi mitici con diverse tradizioni.

Prima del principale rituale del Dingari, i novizi, accompagnati dai guardiani, si recano in pellegrinaggio presso i maggiori siti del Dingari del proprio territorio e di quelli vicini. Mentre ciò avviene, i ministri del culto preparano le tavole *daragu* sacre-segrete e altri emblemi. Su questi oggetti sono incise piccole aree dei territori percorsi dal Dingari; essi costituiscono il mezzo attraverso cui gli esseri mitici possono presenziare al rituale. Al loro ritorno, i novizi vengono separati dai genitori e dai parenti stretti, e dormono in un accampamento speciale non lontano dal terreno sacro-segreto degli uomini. Il terreno ospita una buca *nanggaru* (il ventre) e un fossato a forma di falce di luna *ganala* (*kanala*) (simili entrambi a quelli del Gadjeri settentrionale). Al loro interno hanno luogo numerose rappresentazioni mitologiche. I novizi vengono condotti al terreno con il capo coperto; la copertura è rimossa solo brevemente affinché possano assistere a qualche rappresentazione. In alcune di queste sequenze, quelle a cui presenziano solo gli uomini completamente iniziati, il sangue delle braccia viene usato per far aderire le decorazioni di piume al corpo dei partecipanti o agli emblemi. Lo stesso sangue viene bevuto per conferire forza e coesione agli uomini presenti. Nei riti finali, i novizi vengono collocati nel *nanggaru*, dove vengono loro lanciati tizzoni che li bruciano. (Si tratta dell'equivalente dei rituali dei Mamandabari citati in Meggitt, 1966, p. 71). In seguito, i genitori dei novizi offrono doni agli uomini che li hanno iniziati, e un banchetto precede l'esposizione di oggetti sacri. Tradizionalmente, questi rituali del Dingari erano accompagnati da riti complementari eseguiti dalle donne sul loro terreno sacro-segreto. In passato – oggi non più – alle giovani novizie veniva forato l'imene, operazione considerata equivalente alla subincisione maschile.

Chiaramente, i riti d'iniziazione preliminari non possono essere separati da rituali che si prefiggono altro rispetto alla preparazione dei giovani per i loro impegni religiosi da adulti. Mentre i novizi vengono per la prima volta esposti al rito, altri uomini partecipano in modo diverso a seconda delle loro conoscenze e del loro *status* rituale. Inoltre, in occasione dei grandi rituali, i partecipanti si suddividono in due gruppi: i lavoratori attivi e i direttori o proprietari, che hanno il diritto di dirigere l'evento. Durante il rituale della circoncisione, donne e bambini entrano o si avvicinano al luogo sacro, dove possono danzare. In quel momento i novizi sono considerati ritualmente morti. Quando le donne e i bambini lasciano il terreno per tornare all'accampamento principale, ha luogo la circoncisione. In seguito, i novizi ricevono i primi *bull-roarer* (*daragu*) e vengono cosparsi di sangue fuoriuscito dalle braccia. Fino a che non riceve la propria subincisione, un giovane è tradizionalmente tenuto a partecipare a tutti i rituali (o alle fasi pertinenti al suo stadio). Deve imparare i canti e il significato delle rappresentazioni rituali.

Sebbene il Dingari sia conosciuto anche più a sud nel Deserto Occidentale, la sua associazione con le Ganabuda o con Gadjeri scompare gradualmente, e il sistema del deserto si fa dominante. Anche se per specifiche ragioni è utile separare la parte orientale del deserto da quella occidentale, soprattutto per via della complessità della religione degli Aranda, in questo caso entrambe sono caratterizzate da un'unica ispirazione desertica. La zona sudorientale e quella sudoccidentale offrono un approccio all'iniziazione più formalizzato. Ad esempio, intorno a Jigalong (Tonkinson, 1978, pp. 67-80) e per la maggior parte della zona occidentale del deserto, a dominare la scena della circoncisione sono gli esseri mitici Wadi Gudjara (Due Uomini) e Wadi Malu (Uo-

mo Canguro), anche se altri possono essere coinvolti. [Vedi *MARDU, RELIGIONE DEI*]. Nella zona di Ooldea, nel South Australia sudoccidentale (vedi Berndt e Berndt, 1945, pp. 89-106), vari aspetti delle iniziazioni rituali riguardavano numerosi esseri mitici, ma soprattutto Wadi Gudjara e Wadi Malu. La scelta della rappresentazione mitica da rivelare ritualmente al novizio dipendeva dal suo gruppo di discendenza locale.

Nonostante le variazioni mitologiche, la struttura del rituale d'iniziazione del Deserto Occidentale è piuttosto costante. Mentre le donne si lamentano, i giovani vengono condotti dai loro accampamenti domestici a un'area d'isolamento: ciò rappresenta la loro morte rituale. Il sangue delle braccia degli uomini iniziati viene raccolto in un contenitore di legno e poi fatto circolare affinché tutti, novizi compresi, ne bevano; quello che avanza viene spalmato sul corpo dei novizi. Tutto ciò si riferisce simbolicamente non solo alla loro morte rituale, ma anche alla loro vita spirituale. A questo punto, ai novizi viene anche forato il setto nasale, rimosso un incisivo superiore, e sulle loro schiene viene incisa una serie di cicatrici. Queste operazioni giunsero probabilmente nella zona del deserto da antichi contatti con gruppi orientali. Dopo un lungo periodo d'isolamento, il novizio viene lanciato in aria; gli vengono poi consegnate una cintura e una collana di *pearl-shell*. Una fase importante è costituita dal lancio di tizzoni. Ciò avviene vicino al terreno dove si operano le circoncisioni, mentre le donne eseguono una speciale danza strascicata in cui vengono ripetute le azioni delle donne Minmarara o Gunggaranggara del ciclo Nyirana-Yulana. Quando le donne, formando profondi solchi nella terra, giungono a una fila di fuochi accesi vicino al terreno, gli uomini lanciano verso di loro dei tizzoni e queste scappano verso l'accampamento principale. Il rituale è molto diffuso in tutto il deserto e anche più a nord (come nel caso dei Walbiri). Le spiegazioni a esso relative variano. Secondo un racconto mitico, le Minmarara temevano il pene di Nyirana. Altre spiegazioni si rifanno all'antagonismo tra i membri dei due gruppi generazionali alternati che sono alla base dell'organizzazione sociale in tutto il Deserto Occidentale. Una ragione più plausibile è che le donne reagiscano ritualmente in questo modo alla perdita e alla presunta morte dei loro «figli» (i novizi).

Nei due anni a seguire si celebra una serie di riti successivi alla circoncisione. Essi includono sacre rappresentazioni mitiche nelle quali particolari emblemi vengono rivelati e che prevedono la subincisione. Questo è uno dei riti più importanti dal punto di vista religioso; solo dopo di esso un uomo può partecipare pienamente alla vita sacra-segreta. L'iniziale operazione di subincisione è relativamente informale, mentre maggiore importanza è attribuita ai riti successivi. Durante il periodo d'isolamento, il sangue dell'incisione viene sparso sui ragazzi o gli uomini che sono appena stati incisi. A ciò si accompagnano danze e canti appartenenti alla mitologia di Wadi Gudjara e a quella di Nyirana-Yulana (vedi anche Tonkinson, 1978, pp. 76s.). Al di là della spiegazione secondo cui era stata originariamente eseguita da un personaggio mitico, e doveva quindi essere eseguita anche dagli esseri umani, si dice che la subincisione abbia fondamentalmente scopi terapeutici. Nelle zone più settentrionali, gli uomini sostengono esplicitamente che serva a stimolare le mestruazioni femminili, e il rituale periodico con cui l'incisione viene riaperta e allargata sembra confermare questa spiegazione.

Tranne che per gli Aranda e i gruppi a essi legati, i temi delle iniziazioni nella parte orientale del deserto non sono molto diversi da quelli occidentali. I dettagli dei riti delle iniziazioni degli Aranda, invece, presentano molte variazioni. Spencer e Gillen (1938, pp. 212-70) hanno parlato di cinque differenze fondamentali: il lancio del novizio, la circoncisione, il morso alla testa, la subincisione e il rituale del fuoco. Queste differenze coincidono con quanto riportato da Strehlow (1947, pp. 96-100). Il rito inizia presso il terreno sacro-segreto *pulla*, dove hanno luogo circoncisioni e subincisioni. Su questo terreno, al novizio viene rivelata parte del rituale del gruppo e, dopo la circoncisione, il giovane riceve un *bull-roarer*. Durante il successivo isolamento, egli deve farlo girare per avvisare i non iniziati della propria presenza. Normalmente, durante questo periodo gli vengono rivelati determinati miti e partecipa a specifici riti. Una fase del rito prevede che gli uomini mordano la testa dell'iniziato fino a farla sanguinare, anche se (come sottolinea Strehlow: *ibid.*, p. 99) il cuoio capelluto viene prima inciso con un bastone affilato. A quanto pare, lo scopo è quello di far crescere capelli forti. A questa fase segue la subincisione, accompagnata da rappresentazioni mitiche. Appena prima della vera e propria subincisione, gli uomini abbracciano pali *tnatantja* che rappresentano il mitico Bandicoot. Quando un giovane viene scelto per essere sottoposto all'operazione, alcune donne, all'accampamento principale, si procurano delle scarificazioni; si dice che i segni rappresentino le incisioni su un *tjurunga*. Le donne danzano mentre gli uomini tornano all'accampamento principale. Non adorno e appena subinciso, il giovane viene presentato alle donne per poi scomparire rapidamente nella boscaglia. La mattina seguente viene condotto da un gruppo di donne impegnate in una danza e che tengono in mano piatti di legno. Il giovane tiene uno scudo davanti al volto, dove le donne lanciano i piatti. Queste poi gli premono le spalle con le mani e strofinano il volto sulla sua schiena, cogliendo l'occasione per tagliargli

ciuffi di capelli che useranno per gli ornamenti di cordicelle di capelli che indossano.

Spencer e Gillen (1938, pp. 271-386) e Strehlow (1947, pp. 100-19) considerano i rituali dell'Ingkura come parte integrante dell'iniziazione. Tali rituali sembrano tuttavia molto simili, quanto a contenuto, a quelli di crescita (rinnovamento delle specie) dell'Intichiuma (Inditjiwuma). L'Ingkura era composto da ampliamenti ed elaborazioni di vari cicli mitici il cui scopo era di estendere l'esperienza religiosa. Sul terreno dell'Ingkura, i giovani iniziati imparavano i miti e i canti del proprio gruppo locale, venivano loro mostrati e spiegati i *tjurunga*, e vicino a una collinetta di terra sacra venivano eretti pali decorati, in seguito divelti e usati nelle danze. Tutti questi oggetti erano veicoli per specifici esseri mitici la cui presenza durante l'Ingkura era necessaria affinché il potere desiderato fosse liberato per contribuire al benessere della società. I giovani sottoposti all'Ingkura erano «condotti» verso le donne, riunite in una radura. Le donne rispondevano lanciando tizzoni, mentre gli uomini facevano ruotare i *bull-roarer*. Verso la fine della sequenza rituale, un grande emblema sacro-segreto formato da due grandi *tjurunga* di legno molto potenti veniva portato là dove le donne si erano raccolte. Nell'avvicinarsi alle donne, gli uomini abbassavano l'emblema e lo coprivano completamente con i loro corpi. Il motivo di tutto ciò risiede nella mitologia secondo cui, nel *Dreaming*, le donne spirito erano le portatrici di questi *tjurunga*. Oltre a questo esempio, l'interazione tra uomini e donne nell'Ingkura sottolineava la natura complementare di queste attività religiose; sia gli uomini sia le donne erano attivamente coinvolti.

Nel deserto, l'interesse è posto soprattutto sui percorsi creati nel *Dreaming* dalle divinità con i loro lunghi viaggi. Alcuni dei discendenti dei gruppi associati a parti di questi percorsi possono eseguire i rituali a essi legati e trasmettere la loro conoscenza ad altri. La conoscenza mitica è quindi ritualmente frammentata. In passato, non era possibile o pratico riunire tutte le sezioni locali di un particolare ciclo mitico per una rappresentazione completa. Ciò ha comportato alcune conseguenze importanti. Innanzitutto, nel deserto si è dato risalto alla localizzazione della religione, in quanto la semplice osservazione non permetteva di ottenere una panoramica o una visione religiosa completa di una data regione (come invece si poteva normalmente fare per i grandi complessi rituali delle regioni settentrionali). Nel deserto, invece, è probabile che un particolare mito sia conosciuto, o quasi, a livello di comprensione intellettuale in una vasta regione; molte persone possono riconoscerne il significato, anche se forse non si incontreranno mai per rappresentarlo. La varietà di miti presenti in ampie zone, diffusi tra popolazioni culturalmente simili, rivela diversi approcci ai temi fondamentali, ad esempio per quanto riguarda le iniziazioni e i rituali di rinnovamento delle specie. Un altro aspetto riguarda l'identificazione mitica e rituale (e personale) con specifici tratti di territorio. Sebbene possano cambiare forma, le divinità sono anche manifestazioni ed espressioni di aree locali. Esse possono in parte essere definite in relazione a date zone.

Nonostante il problema della segmentazione, due fattori creano un legame religioso tra le popolazioni. Il primo è la cooperazione all'interno della sfera rituale, dove i detentori di un ciclo mitico ricevono aiuto diretto dagli altri durante le rappresentazioni legate ai riti. Ciò offre sostegno continuo. L'altro è il fatto che le tavole e le reliquie sacre-segrete, che rappresentano simbolicamente gli esseri mitici, si spostano nel deserto da un gruppo all'altro, corroborando l'idea di una comunità allargata che condivide una fede e interessi comuni.

La religione degli Aranda è più formalizzata, ma comunque segmentata. Essa era fortemente caratterizzata da particolari gruppi locali rappresentati da una mitica coppia padre-figlio (vedi Strehlow, 1947, pp. 7s., a proposito del Bandicoot chiamato Karora). Strehlow (*ibid.*, p. 25) nota che gli Aranda settentrionali, in particolare, erano una «società fortemente patrilineare», orgogliosa della credenza secondo cui loro e i loro antenati erano tutti «nati dallo *tnatantja* originario» (un palo rituale contenitore di vita).

Al di là dei grandi rituali celebrati in particolari territori, concentrati sulla ricreazione di scene mitiche originarie, alcuni speciali riti di «crescita» dovevano assicurare l'abbondanza delle specie rappresentate dalla divinità protettrice locale: ad esempio, quello del famoso centro Witchetty Grub a Emily Gap (vicino a Alice Springs). Il rituale connesso a questo sito è sacro-segreto. Riti per il rinnovamento delle specie così localizzati sono comuni in tutto il deserto e in tutta la regione degli Aranda. Alcuni prevedono la realizzazione di elaborati disegni sul terreno che, dal punto di vista topografico, rappresentano convenzionalmente il territorio collegato a un particolare essere mitico; questi disegni vengono cancellati alla fine del rituale.

I siti mitici sono, ovunque, un elemento importante della religione aborigena. Nel Deserto Occidentale essi affiorano in modo più evidente, e poiché parti di uno specifico mito sono nelle mani di piccoli gruppi locali, essi tendono, forse più che nel Nord, a essere ritualmente più importanti. Allo stesso tempo, questi siti sono manifestazioni visibili della «realtà» di ciò che ebbe luogo nel *Dreaming*, realtà trasformata in rituale e, a sua volta, orientata verso la vita e i bisogni quotidiani. Anche in tutte queste zone desertiche, oggetti simili ai

tjurunga sono rappresentazioni materiali di divinità, e sono una fonte di potere che può essere attivata con i rituali. Nonostante la regione desertica sia fortemente orientata in senso patrilineare, praticamente tutti i rituali prevedono, in un modo o nell'altro, la partecipazione di uomini e donne. La separazione fisica era bilanciata dalla comunanza di credenze, sebbene la loro espressione variasse, e, in quasi tutte le sequenze rituali, uomini e donne dovevano cooperare secondo le regole stabilite dalla tradizione.

Divinità. Le informazioni sull'Australia orientale e sudorientale comprendono due punti chiave. Il primo è il riferimento alle divinità di tipo All-Father o equivalenti a una divinità elevata. La loro descrizione in simili termini ignora le descrizioni associate a tali divinità, ma non c'è dubbio che l'impiego di simili definizioni per un essere mitico eccezionale sia allettante. Ad esempio, A.W. Howitt (1904, p. 507) descrive Baiame (Baiamban) come il «signore in cielo e terra» e come *mamingata*, «nostro signore». [Vedi *ALL-FATHER*]. Howitt (1904, pp. 509-642) resta la migliore fonte di materiale tradizionale su questa regione, sebbene Edward M. Curr (1886-1887) e R. Brough Smyth (1878), tra gli altri, siano quasi altrettanto utili.

Tipico dei cosiddetti rituali Bora era il Guringal (Kuringal) degli Yuin (a sud di Sydney). Il Guringal aveva luogo su un terreno appositamente allestito, dove erano stati raccolti alcuni oggetti: ad esempio, un'echidna istrice fatto di terra e bastoncini appuntiti, un serpente marrone di argilla, e una immagine di Daramulun (la divinità mitica) fatta di terra e circondata da utensili e armi. Insieme a tutto ciò venivano esibite sostanze magiche. Questo è il secondo punto chiave. I «guaritori» o «saggi» aborigeni svolgevano un ruolo fondamentale in questi rituali; durante i riti d'iniziazione, dove l'estrazione dei denti era l'operazione fondamentale, i novizi assistevano a parte delle loro attività, tra cui il rigurgito di cristalli di quarzo e altre sostanze che simboleggiavano il loro potere. I novizi erano inoltre portati a vedere una grande immagine di Daramulun incisa sul tronco di un albero. Di fronte all'immagine, uomini adornati danzavano verso i novizi, ai quali, uno a uno, i guaritori rimuovevano un paio di denti con una serie di colpi. I novizi venivano poi portati davanti all'immagine di Daramulun, e lì veniva loro raccontato del suo potere e del fatto che vivesse oltre il cielo e osservasse ciò che la gente faceva. Seguivano quindi delle danze rituali, alcune delle quali relative alla madre (o alle due madri) del dio, altre che invece riproducevano il comportamento di certe specie naturali. Durante la fase finale del Guringal, veniva preparata una tomba. Al suo interno un uomo yuin, che si diceva rappresentasse Daramulun, giaceva coperto con rami, foglie e un piccolo albero le cui radici si posavano sul suo petto. I novizi si disponevano poi lungo la tomba. Accompagnata da canti e dalle azioni dei guaritori, la persona che veniva considerata morta, con in bocca le sostanze magiche, si alzava ed eseguiva una danza magica all'interno della tomba. Alla fine, la tomba veniva chiusa.

Le differenze tra i rituali Bora sudorientali e quelli di altre zone riguardano soprattutto l'importanza attribuita alla divinità, rappresentata da un'immagine di terra o d'argilla, o incisa su un albero. Evidentemente, queste rappresentazioni sono simili o equivalenti ai pali, alle tavole di legno, ai *tjurunga* di pietra delle popolazioni desertiche e settentrionali, e hanno lo scopo di ospitare temporaneamente le divinità. Un'attenta analisi del materiale dei rituali Bora suggerisce la presenza di altri esseri mitici (come tra i Wuradjeri del New South Wales occidentale). Lo stesso dicasi per il Guringal, dove le rappresentazioni riguardavano varie specie naturali. Il rinnovamento delle specie non è tuttavia direttamente menzionato. Un'ulteriore differenza risiede nella presenza di saggi e nella componente magica di molti di questi rituali. Il materiale wuradjeri suggerisce che queste rappresentazioni durassero per anni, che i saggi ricevessero il potere da Daramulun, e che la «madre di Daramulun» (citata nel Guringal) fosse Emu (sua moglie, per i Wuradjeri). Nel mio libro *Australian Aboriginal Religion* (Berndt, 1974, I, p. 29), sottolineo come buona parte del rituale sudorientale si concentrasse sull'Aldilà e sul raggiungimento dell'identificazione con la divinità Daramulun (o Baiame). Inoltre, gli spiriti dei morti rivestivano un ruolo importante. Per esempio, la scena della tomba nel Guringal (sebbene possa certamente essere interpretata in altro modo) simboleggiava forse il comune tema, nell'ambito dell'iniziazione, della morte e della successiva rinascita.

La parte sudorientale del Queensland è caratterizzata da rituali che in qualche modo assomigliano al Bora, sebbene ci siano chiare differenze. Ad esempio, era attribuita particolare importanza all'addestramento dei novizi alla pesca, alla caccia e alla lotta, e all'attribuzione agli stessi di nomi dotati di potere. Sembra che la lotta costituisse un aspetto fondamentale della cultura (Howitt, 1904, pp. 595-99); si tratta quasi dell'unico riferimento nella letteratura sull'Australia aborigena in cui la lotta è parte di un rituale d'iniziazione. Ovviamente, la lotta non è assente dalla mitologia religiosa aborigena, dove essa appare come un aspetto normale della vita sociale di queste popolazioni. Nella Terra di Arnhem nordorientale, ad esempio, una forma di lotta altamente convenzionale impiegata per risolvere le dispute prevedeva danze rituali legate a vari aspetti della religione locale.

Trasformazione degli antenati. Le principali fonti d'in-

formazione sulla trasformazione degli antenati sono gli studi di Ursula H. McConnel (1957) e di Lauriston Sharp (1934, pp. 19-42); entrambi riguardano la penisola di Capo York. La religione della zona è basata su territori clanici patrilineari in cui siano presenti siti *auwa*, o pozze d'acqua. Nei loro pressi vivono creature sotto forma di spirito (chiamate «totemiche» o, in questo caso, *pulwaiya*); è a questi *auwa* che si dice vadano gli spiriti dei morti. Come descritto da McConnel (1957, p. 171), i proprietari della terra si avvicinano agli *auwa* dei loro *pulwaiya* con rispetto ed affetto. I riti celebrati in questi luoghi per assicurare il rinnovamento spirituale delle varie specie naturali variano da *auwa* ad *auwa*. Tuttavia, le invocazioni sono rivolte agli spiriti dei morti (del passato) identificati con i *pulwaiya*. Inoltre, i *pulwaiya* sono associati a un gran numero di miti. Esistono *auwa* maschili e femminili con bambini spirito in attesa di rinascere attraverso la celebrazione del rituale appropriato da parte di una donna che abbia concepito.

La fusione degli antenati con esseri mitici specifici sotto forma di specie naturali costituisce una particolare manifestazione locale. Sebbene interpretazioni simili siano possibili altrove nell'Australia aborigena, l'unicità in questo caso risiede nel modo in cui è stabilito il legame tra essi. D'altra parte, gli *auwa* assomigliano molto ai centri di crescita dell'Australia centrale e del Deserto Occidentale. La natura segmentaria di questi complessi rituali è esemplificata dalle iniziazioni, che si concentrano su un particolare *auwa* (ossia, l'*auwa* di uno specifico novizio). Per esempio, nella sequenza di Wolkolan (Bony Bream), il primo rito riguarda il «risveglio» dello spirito (*pulwaiya*), la danza del Bream maschio, e la comparsa di un Bream femmina, entrambi infilzati da lance. I due sono uniti sessualmente, mentre i partecipanti chiedono l'abbondanza di questo pesce (cosicché ne siano esplicitate la morte attraverso la caccia e la potenziale fertilità).

I riti d'iniziazione discussi da Thomson (1933, pp. 461-89) sono diversi da quelli legati agli *auwa*. Questi riti riguardano infatti un eroe culturale (ossia un essere mitico). Un'area sacra-segreta è protetta da schermi dietro ai quali vengono preparati e riposti oggetti sacri impiegati durante le numerose danze, che in taluni casi prevedono che i danzatori siano mascherati. Molti miti associati a queste danze sono legati alle isole dello stretto di Torres e alla Papua Nuova Guinea. Alcune danze *auwa* suggeriscono tuttavia un possibile legame con la Terra di Arnhem.

Variazioni su un tema comune. Il bacino del lago Eyre (nel South Australia nordorientale) è rappresentato al meglio dai Dieri. Le informazioni in proposito derivano per lo più dai primi studi di Samuel Gason (1874) e Howitt (1904). Sotto molti punti di vista, i Dieri erano culturalmente simili alle popolazioni del Deserto Occidentale, soprattutto per quanto riguarda la varietà di esseri mitici, chiamati *muramura*. [Vedi *MURAMURA DARANA*]. A ogni divinità corrispondeva una specifica sequenza rituale. Come i loro omologhi in altre zone, essi si erano trasformati in pietre o altri elementi del territorio in luoghi specifici, dove risiedevano i loro spiriti. Alcune di queste divinità erano considerate creatrici. Ad esempio, un mito dei Dieri narra la nascita dei *mardu* (lo spirito di una specie naturale, considerato il vero e proprio corpo che un individuo ha ricevuto dalla madre). Essi emersero dalla terra come specie naturali (corvo, parrocchetto, emù, ecc.), ma erano fisicamente incompleti. Il completamento avvenne esponendosi al sole, stando eretti come esseri umani; in seguito si diffusero in tutto il territorio. In un altro mito, Mandra-mankana, un uomo mitico, ingoiò molte persone. Alcune però riuscirono a scappare. Aiutate dal *muramura* Kantayulkana, «ingoiatore d'erba», fuggirono in varie direzioni sotto forma di specie naturali (diventando *mardu*).

I luoghi in cui si trovavano questi esseri erano tradizionalmente indicati da pali chiamati *toa*. I disegni o le incisioni di questi pali mostravano caratteristiche topografiche legate a particolari *muramura* o alle loro vicende mitiche; da questo punto di vista, il loro scopo era simile ai *tjurunga* incisi del deserto. E come nel deserto, dove i novizi erano inizialmente circoncisi con un *firestick*, un bastone per accendere il fuoco, i Dieri narrano di due *muramura* Kadri-pariwilpa-ulu (Via Lattea) che mostrarono loro come circoncidere usando un coltello di pietra. Il principale rito d'iniziazione era il Wilyaru, che seguiva la circoncisione e prevedeva la scarificazione. A questo punto il novizio riceveva un *bull-roarer*. Oltre a essere collegati ai *muramura*, si pensava che i *bull-roarer* avessero poteri che permettevano agli uomini di essere validi cacciatori.

Il più importante rito successivo all'iniziazione era il Mindari, che normalmente seguiva il Wilyaru. Legato al *muramura* Emù, era probabilmente il più sacro dei rituali dei Dieri. Si realizzava una collinetta appiattita, decorata con piume e ocra rossa, che rappresentava il corpo di Emù. Due donne attraversavano la collinetta al suono dei canti, e quando la collinetta si disfaceva, venivano rivolte invocazioni affinché gli emù si riproducessero. Le donne erano mandate come messaggere per invitare al Mindari i gruppi vicini. Sebbene l'idea di un essere mitico principale non sia applicabile ai Dieri e ai loro vicini, alcune caratteristiche del Mindari suggeriscono legami con l'Emù del rituale Bora dell'Australia sudorientale. Da questo punto di vista, i Dieri, pur conservando un retaggio culturale specifico, ricevettero influenze da est e da ovest, e da nord-est per

quanto riguarda i rituali Molonga (vedi Roth, 1897, pp. 120-25).

Le influenze dei Dieri si estendevano a sud, ma non lungo il fiume Murray e la regione dei laghi, o sulle pianure di Adelaide. La maggior parte della letteratura relativa al «Narrinyeri» proviene dai primi osservatori (ad esempio, Taplin, 1873), ed è stata in seguito integrata da Norman Tindale e dai miei studi. A quanto pare, uomini e donne partecipavano in egual misura alla vita rituale, con una suddivisione minima del lavoro nelle attività sociali. I canti e le danze comprendevano numerosi argomenti: specie naturali, raccolta del cibo e caccia, prevenzione delle malattie, e così via; alcuni canti fornivano brevi descrizioni di eventi attuali. Il principale essere mitico (divinità) era Ngurunderi, che appare solo in forma umana. In una canoa di corteccia, inseguì lungo il fiume il grande Merluzzo del Murray, che nel muovere la coda da una parte all'altra creò le anse del fiume e gli acquitrini. A Ngurunderi si devono anche tutti i riti religiosi. Ovunque andasse e si fermasse, o ovunque avesse avuto luogo un evento importante, lì rimaneva parte della sua essenza sacra. Nonostante fossero sacri, questi siti non erano oggetto di rituale o considerati luoghi di rinnovamento delle specie. Esistono tuttavia indicazioni dell'esistenza di speciali riti che avevano Ngurunderi come protagonista (soprattutto per quanto riguarda la sua ascesa al cielo per entrare nel mondo spirituale). Il fatto che Ngurunderi provenisse dal tratto superiore del Murray ne suggerisce il legame con la tradizione di Baiame/Daramulun. Contrariamente ad altre zone, gli uomini e le donne Yaraldi (in quanto gruppo linguistico all'interno dell'insieme Narrinyeri) possedevano spiriti familiari o protettori che avevano relazioni indirette con esseri mitici.

Un aspetto importante della vita religiosa del tratto inferiore del fiume Murray è insito nel concetto di *narumba*, che significa «sacro» o «tabu». I riti d'iniziazione prevedevano la depilazione del volto e l'osservanza di numerosi tabu alimentari; durante il periodo d'isolamento, il novizio stesso era *narumba*.

Da molti punti di vista, le culture del Western Australia sudoccidentale (oggi chiamate Nyungar) erano equivalenti a quelle del basso fiume Murray in South Australia. Molti miti dei Nyungar narravano di esseri associati a riti sacri. Uno dei più importanti era Waugal (un Serpente Arcobaleno), responsabile delle caratteristiche della terra e dei fiumi. Un altro, Motogen, era ritenuto un essere creatore maschile. C'erano numerose sequenze di danze e canti, molte delle quali rappresentavano uccelli, animali, rettili, scene di caccia e imprese di saggi. L'organizzazione interna dei gruppi Nyungar prevedeva la suddivisione dei clan in base ad associazioni totemiche; in alcuni casi gli esseri mitici erano legati a particolari territori ed erano al centro di rituali. Come la popolazione del basso fiume Murray in South Australia e i gruppi australiani sudorientali, i Nyungar non praticavano la circoncisione, e le donne occupavano un ruolo fondamentale nella vita comunitaria e rituale.

Nella parte settentrionale del continente, le popolazioni delle isole di Bathurst e Melville, in un certo senso, assomigliano culturalmente a quelle che vivevano lungo il basso fiume Murray. Ad esempio, l'unica operazione fisica prevista dalle iniziazioni è la depilazione, e, per quanto riguarda le questioni religiose, non esistono differenze fondamentali basate sul sesso. Particolarmente importante è il rituale Kulama, descritto per la prima volta da Spencer (1914, pp. 91-115), e in seguito da Charles W.M. Hart e Arnold R. Pilling (1960, pp. 93-95), tra gli altri. La mitologia alla base del rituale comprende numerosi esseri, tra cui l'Aquila di mare dalla testa bianca e il Gufo, e i suoi riti sono organizzati da uomini iniziati che entrano in uno stato di *pukamani* (che significa sacralità e tabu). Il *kulama* è una pianta pericolosa ma sacra, che produce ignami che prima di essere mangiati devono essere trattati. Nella stagione giusta, gli ignami sono raccolti e cotti in forni. Vengono poi tagliati e strofinati sul corpo di uomini, donne e bambini; alcuni sono mischiati con ocra rossa e poi spalmati sui capelli degli uomini. Si crede che questo procedimento prevenga le malattie. Gli ignami simboleggiano numerosi fenomeni naturali, alcuni dei quali esplicitamente menzionati nei canti e nelle danze che li accompagnano. Il potere del Kulama scatena la stagione monsonica e stimola la crescita, ma si pensa che controlli anche la pioggia e prevenga gli allagamenti. In altre parole, il Kulama, attraverso un particolare procedimento rituale, salvaguarda il benessere della società.

Ci sono prove che questa cultura non fosse limitata alle isole di Bathurst e Melville, ma che si estendesse anche alla terraferma, soprattutto in alcune zone della Terra di Arnhem occidentale, dove il tradizionale rituale Mangindjeg (anch'esso riguardante una radice commestibile) era per certi aspetti simile al Kulama. Come abbiamo visto, un'importante caratteristica che unisce la religione dell'Australia settentrionale è l'idea di madre della fertilità. Tradizionalmente, nelle isole Bathurst e Melville, si pensava che le madri della terra fossero responsabili della creazione delle specie umana e naturali. I nomi di quattro delle cinque fratrie riconosciute come categorie sociali derivano da madri della terra, le quali hanno introdotto questa forma di organizzazione sociale. I Laragia (Larrakia) di Darwin e la popolazione del fiume Daly, a sud-ovest, costruivano strutture di pietra circolari che rappresentavano il ventre delle madri creatrici.

Contrariamente alle isole di Bathurst e Melville e al basso fiume Murray, dove la vita religiosa è, o era, relativamente aperta per quanto riguarda la partecipazione di uomini e donne, la cultura di Groote Eylandt (a est della Terra di Arnhem) offriva un caso piuttosto estremo di dicotomia sessuale nelle questioni religiose. Tuttavia, la regione è stata fortemente influenzata dalla religione della terraferma (Terra di Arnhem nordorientale), e attribuisce molta importanza al rituale funerario destinato al trasferimento dello spirito del defunto all'opportuna terra dei morti. Un ciuffo di capelli del defunto veniva ritualmente posto in una piccola *spirit bag* e conservato per un certo numero di anni, fino al momento in cui veniva restituito al territorio del defunto, dove veniva sepolto. Per le persone importanti, esistevano altri riti funerari, che assomigliavano ai rituali *nara* della Terra di Arnhem nordorientale e dove la maggior parte delle rappresentazioni era sacra-segreta e prevedeva l'uso di oggetti sacri.

Tra le altre forme religiose localizzate, quelle dei *wandjina* sono probabilmente le meglio conosciute. [Vedi *WANDJINA*]. Ampiamente diffuse nel Nord-Ovest del Kimberley, in Western Australia, le loro rappresentazioni grafiche appaiono nelle pitture parietali di grotte e ripari rocciosi. Tali rappresentazioni raffigurano esseri mitici maschili e femminili, alcuni dei quali sono Serpenti Arcobaleno, e la loro forma di nuvola è messaggera dell'arrivo della stagione dei monsoni. Si tratta di esseri creatori associati agli spiriti bambini che trasmettono alle donne incinte la forza vitale posseduta dai *wandjina*; essi sono inoltre responsabili dell'attivazione di molte specie naturali. Il rito fondamentale legato a queste rappresentazioni, il cui scopo è di rinnovare le specie e il loro ambiente, prevede canti e la manutenzione delle pitture. Questa regione è stata influenzata dalla diffusione di culti dal Northern Territory, propagatisi per un considerevole periodo di tempo, probabilmente precedendo di molto i primi insediamenti europei. Ad esempio, il rituale Gurangara (Kurangara) (parte del Kunapipi) è conosciuto ed eseguito in buona parte del Kimberley settentrionale. [Vedi *UNGARINYIN, RELIGIONE DEGLI*].

Modelli diversi, scopi comuni. Uno dei problemi che si sono posti agli studiosi di religione aborigena è stato quello dei diversi modelli culturali, problema che ha spesso messo in ombra quella che è considerata una fondamentale comunanza di propositi religiosi per quanto riguarda obiettivi e credenze basilari. Quando si paragonano manifestazioni regionali, molto dipende dai criteri adottati e da come vengono messe in relazione e delineate differenze e somiglianze. Ad esempio, nel considerare i modelli regionali delle iniziazioni, dovrebbe essere evidente che, nonostante gli sviluppi locali (operazioni fisiche diverse e variazioni delle basi mitologiche), è possibile distinguere una struttura generale non necessariamente legata alla struttura rituale. Per quanto riguarda i vasti sistemi religiosi, dettagli ed enfasi specifiche non suggeriscono una somiglianza fondamentale, ma indicano che, se si accetta un approccio analitico, i membri di particolari gruppi socioculturali hanno cercato soluzioni diverse per spiegare questioni fondamentali comuni a tutti gli Aborigeni.

In questa sede non sono stati presentati tutti i modelli esistenti. Quelli qui analizzati sono tuttavia stati selezionati in base alle loro differenze e a ciò che offrono dal punto di vista esplicativo. Ad esempio, i cosiddetti «sistemi adattativi mobili» non sono semplicemente molto diffusi, ma sono facilmente identificabili grazie alla generosa, ma talora pericolosa, figura materna (che solitamente, ma non sempre, agisce con un omologo maschile) che domina la scena rituale. La diffusione di culti simili in vaste zone del territorio non è per nulla eccezionale nell'Australia aborigena. A caratterizzare questi sistemi (ad esempio il Kunapipi e il Gadjeri) sono la facilità con cui si adattano alle usanze locali e il modo in cui spiegano il potere di una divinità e come venga liberata l'essenza vitale per assicurare la continuazione dello *status quo* relativo alla natura, agli esseri umani e alle stesse divinità.

I sistemi segmentari, invece, fanno riferimento a una suddivisione di ampi cicli mitici e rituali, i cui particolari sono custoditi dai membri di numerosi gruppi di discendenza locali che non necessariamente vivono vicini. Ogni gruppo è tradizionalmente responsabile della sopravvivenza di parte della conoscenza relativa a un particolare essere mitico e ai suoi viaggi durante il *Dreaming*. Esistono differenze strutturali fondamentali tra questi e i sistemi adattativi mobili (così come sono stati qui descritti). Gli esempi offerti dal Deserto Occidentale sono ovviamente mobili, ma (a parte il caso dei Walbiri) non richiedono adattamento. Ogni parte è un riflesso o un microcosmo dell'intero, ma non è completa in sé. I sistemi adattativi mobili risultano invece sempre completi in sé, qualsiasi siano gli adattamenti richiesti dalle manifestazioni locali.

Il Bora si distingue dagli altri culti non solo per via dell'attenzione concessa a una singola divinità (dato che anche in altre zone si mettono in risalto personaggi specifici). La sua unicità si manifesta principalmente in due modi. Uno è l'influenza pervasiva della magia, che si manifesta in modo diverso da quanto accade nelle altre religioni aborigene. Non è semplice spiegarne il motivo, se non che i guaritori aborigeni utilizzano le sostanze magiche principalmente per assicurare l'emanazione del potere datore di vita (ossia, essi mirano allo stesso scopo, ma adottano un modo diverso per rag-

giungerlo). L'altra caratteristica è la rimozione della divinità (nonostante la creazione di un'immagine sua e delle divinità a essa legate nel contesto rituale) dal contatto intimo con i partecipanti al rito. La divinità è presente sul terreno rituale, ma è distante dalle questioni umane e, inoltre, in questo caso il mondo del *Dreaming* della divinità è più fortemente demarcato rispetto a quanto avviene nel resto dell'Australia aborigena.

Gli spiriti dei morti avevano un ruolo nel Bora; ma se si guarda alla penisola di Capo York, ci si accorge che tale ruolo è legato ai siti *auwa*. In entrambi i casi, l'intenzione è quella di trasformare i postulanti o i morti in rappresentanti di particolari esseri mitici, o di identificarli con essi o, ancora, di fonderli gli uni con gli altri nel *Dreaming*. Paragonando le idee di questi gruppi con quelle di altri di cui abbiamo parlato, possiamo vedere che nonostante i procedimenti siano diversi, gli scopi sono simili. Da un certo punto di vista, gli *auwa* ci riportano, almeno in parte, al sistema dei Dieri, parzialmente influenzato da culture esterne, ma che non sembra avere avuto difficoltà a conservare le proprie caratteristiche (nonostante dimostri somiglianze con la religione del Deserto Occidentale).

Periferici dal punto di vista territoriale, ma non meno significativi, sono i sistemi del fiume Murray (South Australia) e delle isole di Melville e Bathurst (con estensioni territoriali). Nonostante siano spazialmente lontanissime, queste due culture presentano somiglianze straordinarie per quanto riguarda le iniziazioni e i sistemi di tabu fortemente strutturati. Allo stesso tempo, però, sono radicalmente diverse quanto al predominio delle divinità maschili o femminili. Le due zone, inoltre, offrono un esempio della parità tra uomini e donne nelle questioni rituali, che non prevedono dimensioni sacre-segrete legate ai due sessi. All'altro estremo, a Groote Eylandt, sembrerebbe che, tradizionalmente, le donne non abbiano avuto alcun ruolo nelle attività religiose, dominate invece dagli uomini. Questi casi si distinguono da quasi tutti gli altri sistemi religiosi, dove la complementarità maschile-femminile è la norma. I *wandjina* combinano elementi che ricordano l'importanza attribuita nel Deserto Occidentale ai siti di rinnovamento delle specie, trattando il tema del rinnovamento stagionale (sebbene con contenuto diverso) così come fanno i sistemi adattativi mobili.

Importanza odierna della religione aborigena. La corrente principale della religione aborigena assume oggi due forme fondamentali. Sebbene alterata dai contatti non aborigeni, la religione aborigena mostra ancora oggi i propri orientamenti tradizionali. Non tutti i sistemi religiosi qui discussi sono sopravvissuti. Le religioni delle popolazioni che occupavano in origine il Western Australia sudoccidentale, il bacino del lago Eyre, il basso fiume Murray, il New South Wales, il Victoria e il Queensland sudoccidentale sono ormai scomparse. Sono sopravvissute due religioni principali, lungo la zona costiera settentrionale e nel Deserto Centrale. A nord, i culti della fertilità si sono diffusi nel Northern Territory fino al Deserto Occidentale, dimostrandosi sufficientemente allettanti da influenzare le caratteristiche religioni del deserto, almeno lungo i confini. La madre creatrice, solitamente presente insieme a una divinità maschile, è uno dei punti cardinali delle attività mitiche e rituali, come personaggio singolo o in relazione ad altri. Questi culti sono stati sufficientemente resistenti da conservare i propri simboli fondamentali nonostante le trasformazioni culturali. Sono culti flessibili, che si adattano e rispondono al mutare delle condizioni.

Nel Deserto Occidentale, i sistemi mitici e rituali sono probabilmente diffusi quanto quello settentrionale, ma la loro struttura è diversa, poiché un certo numero di tradizioni mitiche e rituali di pari importanza attraversa l'intera regione. Ovviamente, lo stesso vale per la varietà settentrionale. Nel caso del deserto, non esiste un singolo tema uniforme; al contrario, i contenuti si manifestano in una varietà di forme simili relative a diversi avvenimenti mitici. Anche nel deserto le divinità maschili predominano, sebbene non manchino le rappresentazioni mitiche femminili. Esiste un'ulteriore differenza. A nord, nonostante sia presente anche la componente spirituale, si sottolinea l'aspetto fisico della procreazione; nel deserto gli aspetti spirituali ricevono maggiore attenzione. La ragione non è chiara, ma potrebbe riguardare la differenza del ruolo femminile nelle due religioni. In entrambi i casi, l'ambito sacro-segreto maschile è particolarmente importante. Nella regione costiera settentrionale (ad eccezione della zona settentrionale centro-occidentale) le donne, di solito, non dispongono di un ambito sacro-segreto. Nel deserto, le donne hanno normalmente i propri rituali, fisicamente separati da quelli degli uomini, ma miticamente coordinati con essi. In entrambe le regioni uomini e donne si riuniscono per la rappresentazione di sezioni dei principali cicli rituali. Paragonando queste due prospettive religiose, risulta comunque chiaro che esse condividono molto: scopi e aspirazioni, ma anche le idee sul posto occupato dagli esseri umani nella natura e di fronte alle divinità.

Le influenze non aborigene – attività missionarie comprese – hanno provocato dei danni, ma dove è sopravvissuta, la cultura aborigena tradizionale resta definita in termini di appartenenza alla forma religiosa indigena. Ciò valeva in passato, e vale ancora oggi, soprattutto per quanto riguarda i due sistemi religiosi principali. La secolarizzazione ha subito un'accelera-

zione in molte aree aborigene australiane, il che significa che molti discendenti aborigeni si stanno allontanando dalle credenze tradizionali o vi aderiscono solo formalmente. Esiste tuttavia una tendenza opposta. Negli anni '70 e '80 del secolo scorso si è assistito a una rinascita religiosa che ha assunto forme diverse. Si tratta di una delle conseguenze di un nuovo interesse da parte degli Aborigeni verso la propria identità rispetto alla società australiana in generale. Il tentativo da parte dei governi (federale e statali) di attuare politiche più illuminate nei confronti degli Aborigeni ha contribuito al fenomeno. Inoltre, si è verificato un aumento dell'interesse per i princìpi programmatici riguardanti i diritti al possesso della terra, princìpi fondamentalmente basati sul legame tra individui e gruppi aborigeni e la terra definita in termini religiosi.

Questi sviluppi hanno messo in risalto la resistenza della religione tradizionale, non solo dove è meglio sopravvissuta, ma anche in molte zone periferiche, dove il retroterra tradizionale ha continuato a essere parte dello sfondo della vita sociale. Il motivo è che la religione tradizionale continua a soddisfare, in una certa misura, i bisogni emotivi e pratici *e* le aspirazioni politiche. All'interno dei due sistemi regionali principali, sono nati innovativi movimenti religiosi. [Vedi l'articolo *Movimenti moderni* della presente voce]. Essi hanno assorbito elementi estranei all'interno di un contesto tradizionale, dove convivono con forme religiose tradizionali sopravvissute.

Questa capacità di recupero della religione tradizionale è particolarmente significativa. Essa non è dovuta semplicemente alla persistenza di fattori che rinforzano l'identità personale e sociale, o all'impiego della conoscenza religiosa per giustificare le rivendicazioni territoriali. Essa si basa su due tratti che sembrano avere caratterizzato tutte le religioni aborigene. Uno è l'apparente conservatorismo. L'altro è l'abilità nel permettere interpretazioni diverse, purché non vengano intaccati alcuni valori fondamentali. La flessibilità della religione aborigena le permette di adattarsi a situazioni mutevoli.

Tradizionalmente, la religione aborigena rifletteva le preoccupazioni della vita quotidiana. Si concentrava sulle relazioni sociali, sulle tappe fondamentali dell'esistenza umana e sulle questioni pratiche della sopravvivenza. Sebbene fosse necessario distinguere tra vivi e morti, la distinzione era essenzialmente artificiale. Il *Dreaming* offriva un ampio modello concettuale che ammetteva una vita eterna e proponeva la fede in una forza spirituale che aveva la precedenza sui fronzoli materiali (ma nel fare ciò, conservava una visione positiva degli attributi fisici della vita).

Al centro di questa visione c'era il rinnovamento o la riattivazione dell'essenza che chiamiamo vita. Dietro agli emblemi sacri-segreti e alle rappresentazioni rituali ci sono le divinità, che non solo sono i simboli, ma la fonte e i detentori del potere più sacro di tutti: il potere della vita, che possono concedere o rifiutare. Se, da un certo punto di vista, questo potere è alla portata degli esseri umani, da un altro ne è al di fuori. Perciò, purché le divinità continuino a conservare il potere e gli esseri umani siano in grado di assicurare che esso venga trasmesso alla dimensione ordinaria della vita quotidiana, il piano divino di una vita eterna è preservato.

[Oltre agli articoli già citati, *NGUKURR, RELIGIONE DI* offre un'accurata analisi della vita religiosa di un particolare gruppo aborigeno].

BIBLIOGRAFIA

Catherine H. Berndt, *Women and the «Secret Life»*, in R.M. Berndt e Catherine H. Berndt (curr.), *Aboriginal Man in Australia*, Sydney 1965, pp. 238-82. Considera la partecipazione delle donne alla religione tradizionale come complementare a quella degli uomini, e non subordinata o «inferiore».

R.M. Berndt, *Kunapipi. A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Melbourne 1951. Studio sul culto della fertilità in Australia settentrionale che comprende rappresentazioni simboliche nei rituali e nei canti.

R.M. Berndt, *Australian Aboriginal Religion*, I-IV, Leiden 1974. Primo studio comprensivo sulla religione aborigena australiana; con bibliografie. Individua una serie di modelli di credenze e pratiche, riconoscendone le somiglianze fondamentali.

R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *A Preliminary Report of Field Work in the Ooldea Region, Western South Australia*, in «Oceania», 12-15 (1942-1945). Ristampato come un Oceania Bound Offprint, Sydney 1945. Analizza le caratteristiche principali della scena socio-culturale del Great Victoria Desert (Deserto Occidentale sudorientale); molte cose sono oggi cambiate.

R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *Man, Land and Myth in North Australia. The Gunwinggu People*, Sydney 1970. Attraverso una comunità aborigena come quella descritta in questo libro, è possibile comprendere l'importanza della religione aborigena tradizionale in quanto forza unificante nelle questioni sociali.

E.M. Curr, *The Australian Race*, I-IV, Melbourne 1886-1887. Offre l'unico materiale disponibile su alcune culture aborigene tradizionali sudorientali.

É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Roma 2005). Questo classico è ben noto a tutti gli studiosi di religioni comparate. Il materiale sulla religione aborigena australiana è stato usato da Durkheim per esplorare le origini e la natura della religione in generale. Nuovi dati etnografici si sono tuttavia resi disponibili da allora, rendendo necessaria una revisione di alcune delle sue ipotesi.

M. Eliade, *Australian Religions. An Introduction*, Ithaca/N.Y. 1973 (trad. it. *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle*

religioni australiane, 2ª ed. Milano 1990). Uno storico delle religioni presenta una panoramica critica sulla letteratura riguardante la religione aborigena australiana.

A.P. Elkin, *The Australian Aborigines. How to Understand Them*, Sydney (1938) 1964, 4ª ed. Panoramica generale sulla società e sulla cultura aborigene, comprensiva di materiale sulla religione (capp. 7-10). È proprio a partire da questo studio che alcuni allievi di Elkin (tra cui R.M. Berndt, C.H. Berndt e M.J. Meggitt) hanno sviluppato le proprie teorie sull'argomento.

S. Gason, *The Dieyerie Tribe of Australian Aborigines*, Adelaide 1874. Pubblicato anche in J.D. Woods (cur.), *The Native Tribes of South Australia*, Adelaide 1879, pp. 257-307. Una delle numerose antiche fonti d'informazioni sulla cultura tradizionale dei Dieri, oggi non più esistente.

Ch.W.M. Hart e A.R. Pilling, *The Tiwi of North Australia*, New York 1960. Libro in parte divulgativo sugli abitanti delle isole di Melville e Bathurst. Il quarto capitolo si occupa delle attività religiose.

A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, New York 1904. Studio classico e libro fondamentale sugli Aborigeni dell'Australia sudorientale, soprattutto per quanto riguarda rituali e mitologia.

Phyllis M. Kaberry, *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*, London 1939. Primo grande studio sulle donne aborigene. Nonostante si concentri sul Western Australia nordoccidentale, tratta temi generali, come il ruolo delle donne nella religione, i rituali sacri-segreti femminili, e la dicotomia «sacro-profano» di Durkheim.

Cl. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris 1962 (trad. it. *Il totemismo oggi*, Milano 1964). In questo importante studio, Lévi-Strauss discute varie teorie sul totemismo, concentrandosi sull'Australia aborigena e soprattutto, criticamente, sull'approccio proposto da Elkin. Il quarto capitolo, sull'importanza intellettuale del totemismo, suggerisce un modo diverso di considerare l'argomento.

K. Maddock, *The Australian Aborigines. A Portrait of Their Society*, London 1972, ed. riv. Ringwood 1982. Studio generale sugli Aborigeni australiani ricco di numerosi riferimenti riguardanti la religione aborigena, soprattutto ai capitoli 4-7.

Ursula McConnel, *Myths of the Mungkan*, Melbourne 1957. Discute, avvalendosi di esempi specifici, i miti e i rituali dei Wik-Mungkan di Capo York; basato su ricerche sul campo condotte dalla metà degli anni '20 ai primi anni '30 del secolo scorso.

M.J. Meggitt, *Desert People*, Sydney (1962) 1974, rist. Una delle poche etnografie complete disponibili su una società aborigena, in questo caso, i Walbiri della regione settentrionale del Deserto Centrale. Con una parte sulle iniziazioni.

M.J. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Sydney 1966. Dettagliato resoconto sul complesso mitico-rituale Gadjeri presso i Walbiri. Il Gadjeri, associato al Kunapipi (cfr. Berndt, 1951), è stato qui adattato alla religione del deserto. Particolarmente importanti sono i paralleli proposti da Meggitt tra il Gadjeri e altre manifestazioni simili altrove.

Ch.P. Mountford, *Ayers Rock*, Sydney 1965. Presenta vari miti legati a questo straordinario luogo sacro, soprattutto relativamente all'arte religiosa. Alle descrizioni si accompagnano numerose illustrazioni.

Ch.P. Mountford, *Winbaraku and the Myth of Jarapiri*, Adelaide 1968. Il volume offre un accurato resoconto di un mito, concentrandosi su quello di Winbaraku (Blanche Tower, Mount Liebig). Il viaggio del personaggio mitico principale si estende a nord fino a Yuendumu.

H. Nevermann, E.A. Worms e H. Petri, *Die Religionen der Südsee und Australiens*, Stuttgart 1968. Cfr. pp. 125-311. Raccolta di studi che comprende il materiale raccolto in Australia da Worms, un missionario pallottino, e Petri, un antropologo.

A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952 (trad. it. *Struttura e funzione nella società primitiva*, Milano 1968). In questa raccolta di saggi, i capitoli 6 e 8 (originariamente pubblicati separatamente su rivista) riguardano la religione aborigena. Analizzati da Lévi-Strauss e Eliade, tra gli altri, sono ancora oggi di interesse teorico.

W.E. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, Brisbane 1897. Una delle prime opere fondamentali per l'etnografia dei gruppi aborigeni del Queensland nordoccidentale e centrale. Nonostante sia essenziale per ricostruire il passato tradizionale della regione, è spesso incompleta e manca di sistematicità.

W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, I-XII, Münster 1912-1955. L'opera monumentale di Schmidt sfortunatamente non ha ricevuto l'attenzione che merita, soprattutto per quanto riguarda il primo e terzo volume (quest'ultimo sull'Australia sudorientale). La migliore valutazione recente è quella proposta da Eliade (1973).

L. Sharp, *Ritual Life and Economics of the Yir-Yoront of Cape York Peninsula*, in «Oceania», 5/1 (1934), pp. 19-42. Questo piccolo intervento, basato su ricerche sul campo, integra il lavoro di McConnel (1957).

R.B. Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I-II, Melbourne 1878. Questo studio etnografico, come quello di Curr, costituisce una preziosa fonte di informazioni sul materiale aborigeno tradizionale da tempo scomparso come realtà vivente.

B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, London 1914, rist. Oosterhout 1966. Altra preziosa fonte sulle popolazioni aborigene settentrionali. Meno dettagliato dello studio sugli Aranda scritto con Gillen (1899), ma offre informazioni su numerose culture settentrionali trasformatesi radicalmente negli ultimi anni.

B. Spencer e F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London (1899) 1938, rist. Questo classico resta una fonte di informazioni fondamentale sugli Aranda e i gruppi vicini. Contiene molto materiale descrittivo sui rituali e le credenze religiose che Durkheim (1912) utilizzò per il suo studio generale sulla religione.

W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion. I. The Lineaments of Sacrifice*, in «Oceania», 30/2 (1959), pp. 108-27; *On Aboriginal Religion. II. Sacramentalism, Rite and Myth*, in «Oceania», 30/4 (1960), pp. 245-78; *On Aboriginal Religion. III. Symbolism in the Higher Rites*, in «Oceania», 31/2 (1960), pp. 100-20; *On Aboriginal Religion. IV. The Design-Plan of Riteless Myth*, in «Oceania», 31/4 (1961), pp. 233-58; *On Aboriginal Religion. V. The Design-Plans of Mythless Rites*, in «Oceania», 32/2 (1961), pp. 79-108; *On Aboriginal Religion. VI. Cosmos and Society Made Correlative*, in «Oceania», 33/4 (1963), pp. 239-73; *On Aboriginal Religion. A Concluding Note*, in

«Oceania», 34/1 (1963), pp. 56-58. Basandosi sugli approcci metodologici di Durkheim e Radcliffe-Brown, Stanner utilizzò il proprio accurato studio della versione mitico-rituale della Vecchia Madre di Port Keats per delineare una base teorica per l'analisi della religione aborigena. Questo lavoro è storicamente importante.

C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, I-V, Frankfurt 1907-1920. Dettagliato resoconto ad opera di un missionario luterano, padre di Th.G.H. Strehlow, che utilizzò questo materiale per le sue successive ricerche.

Th.G.H. Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne 1947. Proseguendo il lavoro del padre, Strehlow si concentrò sul concetto di *tjurunga* degli Aranda legandolo a una dettagliata analisi di mito e rituale. Esistono differenze fondamentali tra il suo approccio e quello di Spencer e Gillen (1899).

Th.G.H. Strehlow, *Songs of Central Australia*, Sydney 1971. Eccezionale contributo allo studio dei canti religiosi degli Aranda. Comprende una dettagliata analisi delle versioni vernacolari e tradotte. Il tentativo di inserirle in un contesto comparativo è meno significativo degli esempi e della discussione del materiale aranda in sé.

G. Taplin, *The Narrinyeri*, Adelaide 1873. Pubblicato anche in J.D. Woods (cur.), *The Native Tribes of South Australia*, Adelaide 1879, pp. 1-156. Un resoconto missionario della vita degli Aborigeni del tratto inferiore del fiume Murray in South Australia. Nonostante il suo evidente pregiudizio contro la cultura tradizionale, questo lavoro è la sola fonte antica disponibile su questi Aborigeni.

D.F. Thomson, *The Hero Cult. Initiation and Totemism on Cape York*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 63 (1933), pp. 453-537. Dimostra l'influenza dei culti religiosi delle isole dello stretto di Torres sulle popolazioni aborigene della zona settentrionale di Capo York.

R. Tonkinson, *The Mardudjara Aborigines. Living the Dream in Australia's Desert*, New York 1978. Lo studio di Tonkinson integra quelli di Meggitt (1962) e di R.M. Berndt e Catherine H. Berndt (1945), indagando altre zone del Deserto Occidentale, ed è fondamentale per una panoramica di questa religione. I capitoli 1, 4, 5, e 6 riguardano direttamente la dimensione religiosa della cultura dei Mardu.

W.L. Warner, *A Black Civilization. A Study of an Australian Tribe*, New York (1937) 1958, 2ª ed. riv. Primo studio dettagliato su una cultura aborigena tradizionale. I capitoli 8-13 riguardano vari aspetti della magia e della religione. Vengono discussi, analizzati e interpretati i grandi cicli mitico-rituali delle Wawalag e degli Djanggawul (Djanggau). Profondamente influenzata da Durkheim, la visione di Warner sul ruolo delle donne nella religione aborigena, compresa la dicotomia sacro-profano, ne ha distorto il relativo resoconto etnografico e (come egli stesso ammise in seguito) richiede di essere riesaminata.

[Aggiornamenti bibliografici:

Australian Bureau of Statistics, «Statistics. Statistical Profile – Aboriginal Women and Torres Strait Islander Women», http://abs.gov.au/websitedbs.

Australian Bureau of Statistics, «Website Indigenous Statistics Education. Population Information – Distribution of Indigenous People across Australia», http://abs.gov.au/websitedbs.

Diane Bell, *Ngarrindjeri Wurruwarrin. A World That Is, Was, and Will Be*, North Melbourne 1998.

Diane Bell, *Daughters of the Dreaming*, Melbourne 1983, rist. North Melbourne 2002.

R.M. Berndt, Catherine H. Berndt e J.E. Stanton, *A World That Was. The Yaraldi of the Murray River and the Lakes, South Australia*, Melbourne 1994.

Veronica Brodie, *My Side of the Bridge*, Kent Town/South Australia 2002.

M. Charlesworth (cur.), *Religious Business. Essays on Australian Aboriginal Spirituality*, Cambridge 1998.

M. Charlesworth, H. Morphy, Diane Bell e K. Maddock (curr.), *Religion in Aboriginal Australia. An Anthology*, Saint Lucia/Queensland 1984.

R. Davis (cur.), *Woven Histories Dancing Lives. Torres Strait Islander Identity, Culture and History*, Canberra 2004.

Françoise Dussart, *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement. Kinship, Gender, and the Currency of Knowledge*, Washington/D.C. 2000.

Elizabeth Evatt, *Review of the Aboriginal and Torres Strait Islander Heritage Protection Act 1984*, Report to the Minister for Aboriginal and Torres Strait Islander Affairs, Commonwealth of Australia 1996.

D. Foley, *The Cultural Genocide of the Sydney Olympic 2000 Games*, http://www.faira.org.au/lrq/archives/199811/stories/the-cultural-genocide.html.

Anette Hamilton, *Gender, Aesthetics, Performance*, in Sylvia Kleinert e Margo Neale (curr.), *The Oxford Companion to Aboriginal Art and Culture*, South Melbourne 2000, pp. 68-75.

Luise Hercus, *Nukunu Dictionary*, Canberra 1992.

L.R. Hiatt, *Arguments about Aborigines. Australia and the Evolution of Social Anthropology*, Cambridge 1996.

I. Jordan, *Their Way. Towards an Indigenous Warlpiri Christianity*, Darwin 2003.

I. Keen, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion. Yolngu of North-East Arnhem Land*, Oxford 1994.

Sylvia Kleinert e Margo Neale (curr.), *The Oxford Companion to Aboriginal Art and Culture*, South Melbourne 2000.

I. McIntosh, *Sacred Memory and Living Tradition. Aboriginal Art of the Macassan Period in North-East Arnhem Land*, in Sylvia Kleinert e Margo Neale (curr.), *The Oxford Companion to Aboriginal Art and Culture*, South Melbourne 2000.

E. Michaels, *Constraints on Knowledge in an Economy of Oral Information*, in «Current Anthropology», 26/4 (1985), pp. 505-10.

H. Morphy, *Ancestral Connections. Art and an Aboriginal System of Knowledge*, Chicago 1991.

H. Morphy, *Empiricism to Metaphysics. In Defense of the Concept of the Dreamtime*, in T. Bonyhady e T. Griffiths (curr.), *Prehistory to Politics. John Mulvaney, the Humanities and the Public Intellectual*, Melbourne 1995, pp. 163-89.

H. Morphy, *Aboriginal Art*, London 1998.

J. Morton, *Country, People, Art. The Western Aranda 1970-1990*, in Jane Hardy, J.V.S. Megaw e Ruth Megaw (curr.), *The Heritage of Namatjira. The Watercolourists of Central Australia*, Port Melbourne 1992.

F.R. Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*, Washington/D.C. 1986.

F.R. Myers, *Culture Making. Performing Aboriginality at the Asia Society Gallery*, in «American Ethnologist», 21/4 (1994), pp. 679-99.
Deborah B. Rose, *Nourishing Terrains. Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*, Canberra 1996.
W.E.H. Stanner, *White Man Got No Dreaming. Essays, 1938-1973*, Canberra 1979.
W.E.H. Stanner, *The Dreaming*, in *White Man Got No Dreaming. Essays, 1938-1973*, Canberra 1979, pp. 23-40.
W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, Sydney (1966) 1989, rist. (Oceania Monograph, 36).
Christine Watson, *Piercing the Ground. Balgo Women's Image Making and the Relationship to Country*, Fremantle 2003].

ROLAND M. BERNDT

Temi mitici

In senso positivo, il mito è un segno e una guida per l'azione, anche se tale azione non è necessariamente accettata a livello sociale. Nonostante il mito non sia sempre legato direttamente a rituali religiosi, i miti più importanti hanno una doppia relazione di sostegno reciproco con il rituale. Un mito può richiedere, spiegare o descrivere un rito, o delineare una sequenza di eventi che tradotti in azione rituale sottolineano diversi aspetti del mito stesso.

Poiché non dotati di scrittura, gli Aborigeni si affidavano quasi interamente alla trasmissione orale, alla quale si associavano varie modalità di comunicazione in base alla zona: linguaggio dei segni, rappresentazioni materiali, segni sul corpo, pose e danze rituali e cerimoniali, gesti ed espressioni del volto. Queste modalità espressive, così come i miti, illustrano l'intreccio di somiglianze e differenze nella cultura aborigena tradizionale di tutto il continente, oltre all'equilibrio tra orientamenti locali e ibridi.

I personaggi mitici erano solitamente associati a determinati luoghi nei territori di gruppi specifici. Essi mediavano e personalizzavano la relazione tra terra e popolo. Ma gli esseri mitici erano prevalentemente viaggiatori, non legati a singole regioni, e per quanta essenza spirituale abbiano lasciato nei luoghi in cui oggi vengono commemorati, i loro percorsi mitici conducevano sia all'esterno che all'interno di un dato territorio. Insieme ai commerci e allo scambio di doni, che mettevano in contatto persone e gruppi al di là della comune sfera d'interazione, gli esseri mitici incoraggiavano una prospettiva centrifuga, che si concretizzava in incontri in occasione di rituali religiosi che si concentravano su determinati personaggi mitici, sui loro luoghi e percorsi, sui loro canti, parole, azioni.

Le società aborigene erano basate sulla religione; in esse dominavano le regole, l'autorità, e le sanzioni religiose, che permeavano la vita intera e andavano dalla dimensione strettamente sacra-segreta a quella sacra-pubblica, fino a questioni più ordinarie. Tutte le religioni, con i loro temi, le modalità di trasmissione e le associazioni rituali riflettono tale ampiezza e inclusività.

Il lato sacro della vita quotidiana. Molti miti presentano temi principali o secondari che hanno ricadute pratiche sulla vita quotidiana. Tali miti sono talvolta considerati troppo comuni o locali per appartenere alla stessa categoria di miti più palesemente sacri, d'interesse potenzialmente universale. Essi sono tuttavia inseriti in una struttura strettamente religiosa.

Fondamentalmente pratica e concreta, la religione aborigena attribuisce pressoché pari importanza al benessere fisico e alle questioni spirituali o alle aspirazioni non empiriche. Molti riti religiosi, grandi e piccoli, erano dedicati a obiettivi umani. Ad esempio, numerosi riti di rinnovamento delle specie, eseguiti da diversi individui o gruppi in tempi e luoghi diversi, miravano ad assicurare che ci fossero sufficienti risorse necessarie alla vita in una determinata area. I riti miravano a obiettivi per così dire terreni attraverso mezzi religiosi. In questo processo i miti erano un ingrediente fondamentale. I personaggi mitici rispondevano ai vari «bisogni» quotidiani e santificavano e proteggevano le risorse di un luogo sfruttandole essi stessi. I miti sono perciò fonte di informazioni pratiche, regole e precetti, oltre che di verità divine.

Alcuni personaggi mitici creavano riserve di cibo e acqua precedentemente inesistenti. Ad esempio, nella Terra di Arnhem orientale le sorelle Djanggawul avevano urinato per fornire acqua alla popolazione umana del luogo. [Vedi *DJAN'KAWU*]. Alcune di queste acque erano così sacre che l'accesso a esse era riservato. Le Djanggawul fecero inoltre nascere piante dai loro pali, chiamati *djuda*, ma nella Terra di Arnhem occidentale si pensava che molti esseri mitici avessero «piantato» buona parte della vegetazione. Talvolta portavano vegetali o pesci in lunghi cesti e li «versavano» in quelli che sembravano luoghi adatti. Una delle molte coppie di sorelle mitiche che hanno attraversato la Terra di Arnhem diede forma a varani e lucertole e li mise tra le formiche rosse, che mordendoli diedero loro la vita, poi li colpì sulla testa con un *woomera* per farli muovere e diffondere nel territorio. Altri personaggi si trasformarono in vegetali o in creature commestibili. Un vecchio, un potenziale *water-peanut*, terminò il proprio viaggio (durante il quale aveva seminato molti cibi) in un *billabong* vicino al fiume East Alligator, dove gradualmente si trasformò in un *water-peanut* e con le ultime parole invitò gli abitanti della regione a radunarsi e a mangiarlo nella sua forma alimentare.

In un mito dei Dieri della zona del lago Eyre, uno dei *muramura* usava i canti per far crescere sia le piante amare sia quelle dal gusto più gradevole (Howitt, 1904, p. 781). Nel mito di Emianga (Australia centrale), Th.G.H. Strehlow individua i dettagli per la preparazione di semi commestibili (vedi sotto). Ngurunderi, il grande personaggio mitico del basso fiume Murray, nel South Australia, prese un pesce – un merluzzo del Murray –, catturato dal fratello delle sue mogli, Nepeli, in un *pondi* gigante, lo tagliò a pezzi e gettò i pezzi nel fiume e nei laghi alla foce del fiume. Nel fare ciò, battezzò ogni pezzo con il nome di una varietà di pesce, riempiendo le acque di pesce per gli esseri umani che sarebbero arrivati.

Nella penisola di Capo York, la donna Igname Duro e l'uomo Arrowroot, scendendo nei loro rispettivi luoghi sacri, assunsero la forma di radici e pronunciarono le istruzioni per renderle commestibili (McConnel, 1957, p. 54). In precedenza, anche loro avevano raccolto e cacciato mentre viaggiavano: la donna raccoglieva radici, l'uomo arpionava il pesce. Secondo la leggenda, la donna Igname Duro preparava le radici cucinandole con pezzi di termitaio caldi, lavandole e sciacquandole. Igname Duro portava una *dilly bag* e un contenitore di corteccia, mentre l'uomo Arrowroot aveva un *woomera*, un'ascia e delle lance.

I protagonisti dei miti aborigeni non forniscono spesso informazioni sul cibo e sull'acqua, né solitamente si trasformano in cibo. Più comunemente, essi usano le risorse già disponibili. Normalmente non viene fornita alcuna spiegazione sulle origini di tali risorse; in questi miti è sufficiente che esse *ci siano* e possano essere utilizzate. Ciò vale anche per la realizzazione e l'uso di strumenti e altre risorse non commestibili.

In un canto strettamente legato al mito delle Wawalag, Wudal, l'uomo spirito del miele con le gambe a *boomerang*, porta api in cesti strettamente intrecciati che pendono dalle sue spalle; con l'ascia di pietra taglia un favo da un albero e con il *boomerang* colpisce una melaleuca per ottenerne acqua. (Si pensa che le gambe a *boomerang* siano una deformità dovuta alla malnutrizione). Anche le Wawalag hanno cesti e bastoni per scavare; accendono un fuoco e provano a cucinarvi del cibo; raccolgono corteccia sottile per dormirvi sopra e corteccia a strisce per costruire un riparo. Un canto wudal fa riferimento alle lame di pietra delle loro lance: gli uomini di lingua ridarngu che hanno scavato e modellato la pietra si siedono in cerchio, avvolgono le lame con la corteccia e le ripongono in cesti. [Vedi *WAWALAG*].

Gli oggetti in pietra che si possono trovare trasformati in vari luoghi sono pietre per macinare, contenitori per il cibo, utensili domestici e trappole per il pesce dei personaggi mitici. Altri miti, in tutto il continente, descrivono la produzione di lance e scudi. In alcuni casi viene rivelato l'autore, in altri i personaggi mitici semplicemente utilizzano tali arnesi. Ad esempio, le Djanggawul, con la loro canoa, giungono sul percorso del sole, ma non viene rivelato chi abbia costruito il mezzo. I *boomerang* non erano utilizzati o scambiati ovunque. Dove ciò accadeva, essi non erano tutti uguali: non tutti tornavano indietro, non tutti erano usati come armi o come *clapping stick* durante i canti o come strumenti di deflorazione rituale, o nei riti segreti femminili. Allo stesso modo, il *didgeridoo* (o *didjeridu*) non compare nei miti dell'interno del continente o del Deserto Occidentale. Sulla costa settentrionale della Terra di Arnhem occidentale il *didgeridoo* è invece un comune strumento per il canto mitico. Secondo un mito sull'origine del *didgeridoo*, dopo l'uccisione e il seppellimento di un problematico personaggio mitico, la gente udì uno strano suono provenire da sottoterra. Per nulla morto, l'uomo aveva messo la punta del suo pene, eccezionalmente lungo, in bocca e vi stava soffiando.

Alcuni miti narrano di personaggi che usano il fuoco per cucinare o scaldarsi, ma non parlano della sua origine. Ad esempio, le sorelle Wawalag la davano per scontata. Altri miti ne attribuiscono la creazione a esseri mitici. Wuragag, nella Terra di Arnhem occidentale, lo aveva portato appositamente dal suo luogo di origine, un luogo al di là delle isole Bathurst e Melville, in modo che le persone sul continente non dovessero mangiare cibi crudi. In altri casi il fuoco è causa di scontri, come nella storia per bambini della Terra di Arnhem nordorientale, in cui Coccodrillo e Clamidosauro, entrambi uomini a quel tempo, litigarono a causa del fuoco. Coccodrillo lanciò un tizzone a Clamidosauro, che divenne piccolo e rossiccio, assumendo la sua forma di lucertola; Coccodrillo scivolò nell'acqua salata e vi rimase.

Il furto del fuoco è un tema comune ed è spesso associato agli uccelli. In un racconto dei Kurnai del Victoria, un «essere soprannaturale chiamato Bullum-baukan rubò il fuoco dei primi Kurnai. Dopo che Narugul, il Corvo, e Ngarang, il Falco di palude, lo ebbero recuperato, Bullum-baukan salì al cielo arrampicandosi su una corda fatta di tendini di wallaby rosso» (Howitt, 1904, p. 486). In un mito del Deserto Occidentale, i compagni del Vecchio Gandju andarono a caccia senza di lui. Questi allora spense i fuochi dei loro accampamenti e se ne andò con il suo acciarino. Al loro ritorno, i compagni provarono a riaccendere il fuoco senza riuscirci. Così morirono di freddo e ancora oggi sono visibili sotto forma di pietre di granito vicino al loro vecchio accampamento. In seguito, due uomini rubarono l'acciarino a Gandju, ma questi si trasformò in uno spi-

rito di fuoco e li bruciò. Sul fiume Daly, nel Northern Territory, Cane provò a strofinare un bastoncino per accendere il fuoco e cucinare delle radici, ma il bastoncino continuava a rompersi. Provò a rubare un tizzone ad alcune donne che stavano accendendo un forno, ma venne scacciato due volte. Nemmeno Grande Falco, il suo compagno, ci riuscì, ma Falco pulcino riuscì a impadronirsi di un pezzo di legno ardente e a volare via. All'accampamento, Cane, impaziente, aveva già mangiato tutti gli ignami crudi. Per questo motivo ancora oggi i cani mangiano il loro cibo crudo e non parlano (vedi Berndt e Berndt, 1985, pp. 396s.; Maddock, 1970, parla di alcuni miti sul fuoco di varie parti dell'Australia).

I miti regionali forniscono due tipi di informazione. Primo, presentano particolari sul terreno, i cibi di origine vegetale e animale, le acque dolci e salate, descrivendo come tali risorse venissero utilizzate dai personaggi mitici. Secondo, i manufatti citati, come *boomerang* e *didgeridoo*, possono essere individuati sulle mappe che indicano il luogo e il modo in cui appaiono nei miti – compreso lo scambio di doni cerimoniale in cui i personaggi mitici si incontrano, effettuano scambi o portano oggetti da una zona all'altra. Sottotemi di entrambi i generi, di vario contenuto, costituiscono una ricca fonte di dati per effettuare paragoni con le condizioni reali della vita aborigena tradizionale – dove, in una dimensione diversa, trovano riscontro elementi delle origini mitiche e la realizzazione e l'impiego di materiali sacri e sacri-segreti (Howitt, 1904, presenta moltissimi particolari di questo genere relativi all'Australia sudorientale).

Per quanto riguarda i miti in questa dimensione e in quella sacra-segreta, esiste un terzo tipo di informazione, inseparabile dalle altre due. Nella guida e nelle regole implicitamente o esplicitamente stabilite nei miti non conta solo il «cosa» relativo alle risorse naturali e ai manufatti, ma è fondamentale il «chi». Per esempio, per quanto riguarda la suddivisione del lavoro nelle attività quotidiane di caccia e raccolta, gli uomini usano le lance, le donne i bastoni da scavo, che diventano simbolici dei loro ruoli. Alcuni contenitori per il cibo sono specifici delle donne (ad esempio in tutto il Deserto Occidentale, e altrove, vengono usati piatti di legno), mentre cesti e *dilly bag* vengono portati dalle donne appesi al collo, e dagli uomini appesi alle spalle, talvolta in situazioni comuni, ma spesso (come nella Terra di Arnhem settentrionale), quando sono decorati e ornati di piume, come cesti sacri contenenti oggetti sacri. Tale suddivisione del lavoro è stata stabilita dal mito, oppure i miti vengono utilizzati come modello per giustificarla per gli esseri umani. Altri temi mitici specificano o indicano chi possa mangiare, preparare o maneggiare dati cibi, in quali circostanze e in compagnia di chi: i tabu riguardanti il cibo sono caratteristici di tutte le società aborigene, e variano a seconda dell'età, del sesso, dello *status* rituale e della regione. La pena per l'infrazione del tabu può essere imposta da esseri umani, che si basano sugli ordini mitici, o direttamente da esseri soprannaturali che si pensa possano causare la malattia o la morte. Lo stesso genere di regole si applica agli oggetti, ma in entrambi i casi le sanzioni e le pene riguardanti questioni religiose rituali sono più importanti.

Attraverso vere e proprie dichiarazioni o con l'esempio, i personaggi mitici determinano inoltre come le persone debbano comportarsi le une con le altre. Indicano le regole per il fidanzamento, il matrimonio e la parentela, così come gli obblighi e i diritti tra persone e gruppi e nelle relazioni in cui siano presenti vincoli o tabu. Questi temi, in alcuni casi sottotemi, riguardanti le «relazioni sociali» sono tra i più ricorrenti nei miti aborigeni.

Modelli regionali. Oltre alle somiglianze tra i temi generali, le cui divergenze sono dovute alle caratteristiche culturali regionali, esistono casi in cui praticamente lo stesso mito, o miti molto simili, possono essere riscontrati a grande distanza. Kunapipi e Munga-munga, non necessariamente con questi nomi, sono noti presso popolazioni linguisticamente diverse molto distanti le une dalle altre. [Vedi *GADJERI*]. I riti legati a questi sistemi mitici hanno contribuito a mantenerli per lo più intatti, pur adattandoli alle varie situazioni locali. Ciò vale anche per il mito dei Due Uomini e per quello di Malu, l'Uomo Canguro rosso, nelle rispettive versioni in tutto il Deserto Occidentale e nelle regioni vicine, così come per il complesso rituale mitico Dingari.

In alcuni casi, sembra che i miti si siano diffusi lentamente, grazie all'interazione tra partecipanti a grandi rituali religiosi, indipendentemente dal fatto che i miti fossero o meno legati a tali rituali. Alcuni temi mitici sono stati registrati in quasi tutto il continente, senza riferimenti a culti o rituali itineranti – contrariamente, ad esempio, alla serie di canti Molonga del Queensland o alla serie di canti e miti Kurangara diffusa dal Kimberley alla parte settentrionale del Deserto Occidentale. Il più rilevante è il tema del Serpente Arcobaleno. [Vedi *SERPENTE ARCOBALENO*].

Il terreno e la vegetazione australiani sono molto vari: macchia desertica, dune sabbiose, colline rocciose, foresta pluviale, fiumi, laghi salati, spiagge e paludi di mangrovie. La popolazione di uccelli, mammiferi, rettili, pesci e insetti varia con il territorio. Tutti questi elementi trovano spazio nel mito. Anche in zone adiacenti, tuttavia, il racconto delle origini dei fenomeni naturali può variare molto, così come i miti e le storie riguardanti il sole, la luna e le stelle nell'Australia sudorientale (Howitt, 1904, pp. 427-34). Sono state riscon-

trate anche divergenze transcontinentali a proposito delle stelle. La maggior parte delle regioni presenta un certo numero di credenze relative alle stelle, o almeno al nome di qualche stella – in alcuni casi il nome di un considerevole numero di singole stelle e costellazioni. Esse non sono considerate entità materiali di per sé; praticamente ovunque, con poche eccezioni, stelle e costellazioni avevano originariamente forma terrestre, e nelle storie in cui compaiono sono coinvolte in situazioni umane e dimostrano emozioni umane.

Esistono diffuse analogie. Una stella cadente, o meteorite, è normalmente un presagio di morte. Comune è il tema di un gruppo di giovani donne, spesso chiamate Sette Sorelle, perseguitate da un uomo di cui rifiutavano le *avances*. Fuggite in cielo, oggi sono visibili come le Pleiadi; in alcune versioni, il loro inseguitore è una stella di Orione. Tra i Wotjobaluk del Victoria nordoccidentale (Howitt, 1904, pp. 429s.), l'Uomo Gatto dava sempre la caccia alle donne oggi trasformatesi nelle Pleiadi. «Ora è in cielo, e ancora le insegue, e ancora è indietro». Howitt fa inoltre riferimento (p. 787) a un racconto arabana in cui un gruppo di ragazze si trasforma nelle Pleiadi e nella Cintura di Orione, mentre l'uomo che le insegue è diventato «la stella principale della costellazione dello Scorpione». In un esempio del New South Wales (Parker, 1953, pp. 105-109, 125-27), il loro inseguitore riesce a catturarne due prima che esse scappino in cielo; un gruppo di ragazzi che volevano sposarle, morti per la disperazione quando si resero conto di non poterlo più fare, sono oggi la Spada e la Cintura di Orione. In varie parti del Great Victoria Desert e in generale nel Deserto Occidentale, miti simili sono diffusi sia tra gli uomini che tra le donne (White, 1975, pp. 128-30; per una parte della storia, Berndt e Berndt, 1985, p. 250). Nel Kimberley orientale, le donne Pleiadi erano inseguite da Falco Aquila, oggi trasformatosi nella Stella del Sud (Kaberry, 1939, p. 12). Nel Nord del Deserto Occidentale, negli anni '80 del secolo scorso, Nyirana-Yulana e le donne da lui inseguite erano considerate dalle donne come «qualcosa di cui parlano gli uomini, non noi».

Sebbene il tema di un mondo celeste, al di là delle stelle e delle nuvole, sia presente nei miti dell'intero continente, esso è più diffuso nel Sud e nel Sud-Est (tenendo presente che il materiale mitico del Sud-Ovest, così come le informazioni riguardanti il rituale e le questioni religiose in generale, è scarso perché poco è stato registrato prima che le culture tradizionali e le popolazioni locali soccombessero alle pressioni esterne). Ci sono più riferimenti agli abitanti del mondo celeste e a funi, rampicanti e altri collegamenti tra cielo e terra. Inoltre, la terra dei morti è solitamente collocata in cielo. Ad esempio, dopo la morte fisica, il grande Ngurunderi del basso fiume Murray si lavò in mare prima di trasferirsi nel mondo celeste per proseguire la propria vita non terrena. La sua canoa era stata trasformata in precedenza nella Via Lattea.

Un altro tema comune riguarda il come e il perché alcune creature – serpenti velenosi, squali, eccetera – siano pericolose. In un insieme di miti interrelati, i personaggi sono rappresentati sotto forma di serpenti, o creature simili, e sono rispettati o temuti per via dei loro poteri distruttivi o punitivi. Possono ingoiare le vittime prima di rigurgitarle (più o meno intatte) o vomitarle (non intatte) come elementi del paesaggio o reliquie sacre.

Ancora più importanti della diffusione regionale di temi mitici, dotati o meno di espressione rituale, sono la combinazione intraregionale e la somiglianza delle caratteristiche dei miti. Tradizionalmente, nessun mito, rituale o canto esisteva isolato dal resto. Ciascuno di questi elementi era associato a gruppi sociali e popolazioni specifici; esisteva quindi un mosaico di diritti di proprietà, responsabilità, compiti e ricompense: una suddivisione del materiale verbale, drammatico e canoro, e una suddivisione dei compiti nel conservarlo e trasmetterlo a persone appropriate e attraverso di esse. Le distinzioni basate su sesso ed età erano importanti per questo genere di trasmissione, e per determinare chi avesse il diritto di conoscere, partecipare e trasmettere. Perciò, quello che poteva sembrare lo stesso mito poteva in realtà esistere in numerose versioni, con vari livelli di complessità rispetto alla forma, al contenuto e all'interpretazione.

Strehlow (1971), per esempio, ha distinto tra versioni del mito interamente canore e versioni interamente narrative, soprattutto per quanto riguarda la differenza tra interpretazioni esoteriche e pubbliche. Egli delinea e paragona (pp. 147-65) il mito di Emianga degli Aranda del Nord nella versione narrativa e in quella canora, che combina «il mito e il canto delle donne Ljaua con quelli dell'antenato serpente (Ljaltakalbala)». (*Ljaua* è una piccola pianta con semi commestibili; la profonda pozza a Emianga era il sito di origine delle donne).

L'inizio della versione narrativa del mito di Emianga descrive la raccolta da parte delle donne dei semi in piatti di legno e i processi di cernita e macinazione, la preparazione di «focaccine di farina», la cottura, la condivisione e la consumazione del cibo. La Donna Willy Wagtail, giunta dalla stessa pozza, portò i semi al nipote, il grande serpente emerso dalla pozza; macinò i semi, gli diede una focaccina cruda e lo invitò a tornare per altre cotte. Il resto della lunga storia narra le avventure del serpente, che ingoiò tutte le persone e i loro averi presso l'accampamento dell'Uomo Echidna che, segretamente incitato dalla zia, progettava di ucciderlo.

Il serpente si divise a metà e fece uscire le ossa e gli averi degli esseri umani, e cantò perché le sue ferite si rimarginassero. Lo stesso accadde all'accampamento dell'Uomo Igname. Alla fine ingoiò tutte le donne Ljaua e le vomitò sotto forma di *tjurunga* nella grotta sacra a Emianga. Solo la Willy Wagtail scappò in una grotta vicina. Il serpente rimane oggi costantemente nelle profondità della pozza.

In breve, secondo Strehlow, i miti in prosa aranda forniscono un «resoconto coerente della storia di un antenato (o di un gruppo di antenati) totemico leggendario», completo di toponimi, percorsi mitici e rituali creati da tali personaggi. Egli distingue questi miti dalle storie ordinarie dell'area culturale aranda, affermando che le storie non sono specificamente legate a luoghi, espressioni rituali o a proprietà del gruppo, e per questo motivo esse sono più mobili e meno sacre.

In ogni modello regionale di mito, storia, canto e materiale rituale, ogni elemento deve essere considerato in relazione agli altri e al contesto generale all'interno della struttura sociale. I bambini cresciuti imparando lingua, cultura, e relazioni sociali pressoché prive di forti influenze esterne si sono accostati a questi modelli mitici attraverso esempi piuttosto semplici, e hanno imparato a vedere tali esempi in relazione ad altri, come elementi di una struttura. Il contesto di miti e storie è tanto importante nel processo di apprendimento quanto lo sono altri elementi contestuali. Versioni del mito per bambini relativamente semplificate, ma non contestualizzate, sono considerate da molti Aborigeni tradizionalisti l'unica versione adatta per gli estranei. Secondo loro, le versioni più dettagliate ed elaborate non verrebbero apprezzate o comprese.

Le storie tradizionali per bambini si prefiggono di rispondere ad alcune – non tutte – di quelle stesse domande sollevate dai miti adulti. Chi siamo? Da dove veniamo? Dove è cominciato tutto? Perché si muore? Dove si va quando si muore?

In alcune parti del Deserto Occidentale, le storie per bambini possono essere accompagnate da scenette disegnate sulla sabbia con bastoni o foglie a rappresentare i personaggi principali. Talvolta gli adulti le considerano insignificanti perché mancano di significati prodigiosi o legami rituali. Esse sono semplicemente storie riguardanti come varie creature hanno assunto la loro forma, perché si comportano in un dato modo, e così via. Ad esempio, nel Nord del Deserto Occidentale l'Uomo Talpa Marsuapiale si è trasformato in talpa dopo un litigio con le sue due mogli, che lo attaccavano perché le aveva ingannate e non aveva portato loro la carne. Questa storia presenta ai bambini alcuni temi classici, compreso quello riguardante il compito di cacciatore del marito, e gli avvenimenti sono localizzati in luoghi specifici. A mano a mano che i bambini vengono considerati più preparati, le storie si fanno più complesse.

Nella Terra di Arnhem occidentale, una storia per bambini sulla Donna Tartaruga dal lungo collo, Ngalmangii, narra di come lei e la Donna Echidna avessero litigato dopo che aveva mangiato il figlio di quest'ultima, affidatole mentre erano accampate insieme, con la scusa di avere fame. Echidna le lanciò la pietra piatta che aveva sempre con sé, e Tartaruga rispose con piccole lance di bambù. Ecco come assunsero il loro aspetto attuale. Nella Terra di Arnhem nordorientale, i bambini sono (o erano) introdotti alla grande epopea Djanggawul attraverso un breve racconto dei viaggi della Donna Sole e della sua figlioletta, storia che include elementi come il colorato nastro di piume simbolo dei raggi del sole.

In questi esempi si verifica una transizione da versioni semplici a meno semplici, pur mantenendo gli stessi argomenti o temi. Un altro elemento, più significativo, è il legame tra i miti adulti all'interno della stessa regione. È stato suggerito che «un mito è interpretato meglio attraverso un altro mito».

Fato e destino. È probabile che i personaggi mitici in viaggio ne incontrino altri le cui storie li hanno spinti in direzioni diverse. Questi incontri possono prevedere delle conversazioni o magari la condivisione dell'accampamento per un periodo, per poi separarsi e non incontrarsi mai più.

Un esempio di un brevissimo, unico incontro è presente in un mito del Serpente Arcobaleno della Terra di Arnhem occidentale narratomi nel 1950 da donne di lingua gunwinggu a Oenpelli. Il Serpente «si innalzò lontano, da nord, nel mezzo [del] mare. Vide la terra e uscì dal mare. Niente acqua! Terra asciutta! Andò di nuovo sotto, spostandosi sotto terra, e uscì qui a Oenpelli, da questa acqua da cui beviamo. Poi andò alla cascata, dove i due Uccelli gli parlarono». Seguendo il corso d'acqua scavò un profondo *billabong*, sistemò le rocce a formare una grotta e produsse un uovo che mise al sole a indurire. I due Uccelli, il cui spirito rimarrà per sempre presso la cascata, sono gli unici altri personaggi del *Dreaming* presenti nella storia fino a che un vecchio uomo di lingua dangbun, Manyurulbu, «si recò all'acqua tabu perché aveva sete. Vide l'uovo, lo ruppe, lo cucinò e lo mangiò. Nella grotta il serpente si mosse nel sonno, sentendo che qualcosa non andava; uscì e percepì l'odore dell'uomo. Pianse nel cercare l'uovo. Portò l'uomo sott'acqua, lo riportò in superficie e ne vomitò le ossa», che «diventarono dure» come la pietra. I resti divennero tabu e l'uomo fu trasformato in una presenza spirituale eterna, *djang*, presso quel luogo. Il Serpente Arcobaleno, nella grotta sul *billabong*, veglia sulle altre due uova che aveva partorito e aspetta

che si induriscano. (Un uovo venne rubato verso la fine degli anni '40 del secolo scorso ma fu restituito in seguito a una protesta locale: si temeva che il Serpente potesse punire la popolazione per non aver saputo impedire il furto). Nessuno può andare dove giace il Serpente.

Si tratta di una storia del Serpente Arcobaleno quasi tipica. [Vedi *SERPENTE ARCOBALENO*]. L'incontro del Serpente con i due Uccelli ha numerosi paralleli nei miti della Terra di Arnhem occidentale. Non si conosce la conversazione, ma è poco probabile, considerata la reputazione del Serpente Arcobaleno, che gli Uccelli gli abbiano detto di andarsene altrove. Di solito il Serpente Arcobaleno non incontra animali o personaggi umani come uguali: l'incontro con il vecchio Dangbun è più caratteristico. Pur diventando anch'egli tabu e immortale presso quel sito, è pur sempre meno tabu e meno pericoloso del Serpente.

Tra le rocce e le grotte delle scarpate della Terra di Arnhem occidentale, ogni grande collina e ogni piccola caratteristica topografica sono suddivise a livello locale, condivise tra un certo numero di *djang*. Fa eccezione Wuragag, la roccia Tor, che spunta lungo la pianura costiera. Wuragag «si è fatto duro» senza l'intervento del Serpente Arcobaleno, in parte perché «aveva paura. Pensava che qualcuno [un altro personaggio mitico] stesse venendo a ucciderlo». Era stato il marito di Waramurungundji, la madre antropomorfica creatrice della regione, che lo lasciò dopo essere stata schiaffeggiata per aver parlato apertamente del coito. In seguito al fatto, la donna aveva provato, senza successo, a introdurre il rito della circoncisione per i ragazzi.

Una iniziativa simile fallì anche nel Sud della regione. Un vecchio, noto come Portatore di Coltello di Pietra, o Djang Pene, giunse da oltre il territorio dangbun eseguendo circoncisioni lungo il viaggio. Ma il primo ragazzo gunwinggu che provò a circoncidere morì all'istante. Gli uomini radunatisi per il rituale lo attaccarono irati affermando che la pratica non era «per noi, che parliamo gunwinggu e gunbalang» (lingua parlata più a nord, verso la costa). Tradizionalmente, la circoncisione non era praticata nella Terra di Arnhem occidentale. I due miti offrono un motivo a ciò, e l'episodio del Portatore di Coltello di Pietra si conclude con un'affermazione riguardante i confini linguistici e culturali. Waramurungundji ebbe più successo con i riti puberali femminili. Insegnando alla figlia pubere, attraverso azioni e consigli, mostrò cosa si dovesse fare in occasione del primo e dei successivi cicli mestruali, compreso l'accovacciarsi su carboni e ceneri caldi, da cambiare spesso, l'evitare i corsi d'acqua (dolce o salata), e l'osservare tabu sociali e alimentari.

Nella sola Terra di Arnhem occidentale, più che in molte altre regioni, il tema dell'incontro tra viaggiatori fa parte di molti miti, la cui conoscenza richiede l'ulteriore conoscenza, almeno parziale, dei personaggi i cui percorsi si avvicinano o che attraversano determinati siti. Alcuni viaggiano da soli, in coppia o in piccoli gruppi familiari e si uniscono ad altri in occasione di brevi o lunghe unioni d'amore o matrimoniali – o nelle ostilità –, ma il Serpente Arcobaleno rappresenta un tratto comune per molti di questi miti.

Un'altra storia relativa al Serpente Arcobaleno e proveniente dalla stessa regione solleva altre questioni. Una volta, il serpente velenoso Bek era un uomo. Durante i suoi viaggi giunse a una piattaforma funeraria, guardò le piante dei piedi del morto per vedere chi fosse e lo riconobbe come il proprio zio. Amareggiato, disse: «Hanno ucciso mio zio!». Diffuse la notizia come un messaggero di morte. La gente (non è specificato, ma sono coinvolti dei parenti) pianse e si sfregiò per il dolore. Egli «fu come un *gungulor* per loro»; il portatore di un messaggio di morte si assume il rischio di essere attaccato da chi è in lutto. Decise di vendicarsi di loro. «Danneggerò uno *djang* del *Dreaming* e quel Mai [riferimento indiretto al Serpente] verrà e ci mangerà tutti». Usò il termine *man-djang*; il prefisso *man-* indica solitamente cibi vegetali e piante, ma quando è preposto ad altri sostantivi ne indica una qualità sacra o rituale particolarmente importante. Trovò una grande palma tabu e la tagliò a pezzi. Venne una grande pioggia che annegò tutte le persone che si trovavano sul luogo. Ma egli si intrufolò in un alberò marcio e apostrofò tutti: «Voi vi trasformerete in rocce, ma io diventerò un essere vivente!». Il narratore aggiunse, «Ngalyod morse le loro teste e ne mangiò i nasi. Le loro ossa giacciono come pietre, ma Bek divenne *djang* e il suo spirito si trova ancora a Maganbang, a Magani».

La vendetta di Bek è una delle tante riportate dai miti della Terra di Arnhem occidentale, ma i casi di suicidio sono riportati solo in ambito mitico nell'Australia aborigena tradizionale. La vendetta assume solitamente la forma di violenza diretta o stregoneria indiretta, entrambe frequentemente riscontrabili nel mito. Inoltre, così come Wuragag, Bek prese autonomamente la decisione di trasformarsi in *djang*, ma contrariamente a Wuragag, sopravvive come specie naturale viva e mobile, ancora antagonista degli esseri umani, oltre che nella manifestazione spirituale legata al luogo. Il Serpente Arcobaleno non è stato un agente diretto della trasformazione. Il mito non fa riferimento ad alcun tentativo da parte di Bek di evitare di essere ingoiato dal Serpente Arcobaleno, come invece accade per altri personaggi mitici; né ci sono riferimenti al fatto che il Serpente abbia provato a divorarlo o sia stato ostacolato o sconfitto, come in alcuni miti delle zone costiere, dove il Ser-

pente è ucciso e sventrato per liberare le vittime (vittime in un certo senso, ma non in un altro).

La Terra di Arnhem occidentale presenta un'eccezionale quantità di attestazioni riguardanti le trasformazioni e gli intenti degli esseri mitici. Molti racconti mitici, soprattutto di potenziali *djang*, cominciano con simili attestazioni; in altri casi, invece, esse compaiono alla fine. Il tono fondamentale dei miti *djang* riguarda il destino e la sua inevitabilità, e il Serpente Arcobaleno è, per la maggior parte di tali personaggi, la forza principale attraverso cui si compie il destino. Alcuni personaggi riescono a rimandare l'inevitabile, ma solo temporaneamente: possono piangere o provare a fuggire, ma «non possono farci nulla». Se, in qualche rara occasione, sono stati aiutati da un «saggio», un guaritore aborigeno, alla fine sono «diventati duri» e i loro siti *djang* sono individuati come tali.

Senza manifestarlo esplicitamente, i miti presentano una contraddizione. Da una parte, c'è l'inevitabilità del fato: lo scopo del viaggio di un personaggio *djang* e la scelta del «luogo giusto» sono predeterminati, anche se l'agente determinante non viene citato. Dall'altra, le azioni che causano il disastro finale, così come spesso viene descritto, sono per lo più poste in una cornice più negativa, anche quando il Serpente Arcobaleno non è coinvolto. I personaggi mitici «si sbagliano», prendono una direzione sbagliata – in termini spaziali o comportamentali – o qualcun altro «li fa sbagliare». Anche se non in questi termini, questa contraddizione equivale quasi all'opposizione tra destino prestabilito e volontà individuale. Essa ha un parallelo nelle interpretazioni locali della stregoneria, che uniscono all'idea che la morte fisica sia il destino di tutti gli esseri umani la credenza secondo cui essa può essere causata prematuramente dalle azioni umane.

Molti miti riguardano il problema della scelta umana di un comportamento positivo o negativo nelle relazioni sociali. Tali questioni compaiono spesso come temi secondari nei miti *djang*. A parte casi come quello del mito di Bek, esse non appaiono come la causa dell'arrivo del Serpente Arcobaleno. Il serpente è attirato più o meno automaticamente dalle seguenti situazioni: quando, per esempio, un goanna o un opossum sfrigola mentre qualcuno cerca di cuocerlo in un basso luogo sabbioso durante la stagione umida (o su una pietra piatta, che probabilmente si crepa); quando qualcuno accidentalmente uccide una figlia o un figlio del Serpente Arcobaleno; o quando qualcuno fa molto rumore, permette ai bambini di piangere, o infrange tabu alimentari o rituali. I miti presentano tutte queste circostanze come potenzialmente, ma non inevitabilmente, pericolose: i personaggi coinvolti hanno una certa possibilità di scelta. Alcuni di essi, nei momenti finali, dicono: «Abbiamo sbagliato, non avremmo dovuto farlo!», mentre altri, come Bek, sanno esattamente ciò che stanno facendo e compiono la scelta deliberata di invocare una forza soprannaturale per raggiungere un obiettivo personale. Il tema socio-culturale presente nella storia di Bek è riassumibile in questa frase: «Se qualcuno ha subìto un torto, si faccia attenzione perché potrebbe vendicarsi». Il tema emerge più palesemente nei racconti di stregoneria, nel mito e nella vita quotidiana, soprattutto per quanto riguarda obblighi trascurati o il rifiuto del fidanzato o del marito da parte di una ragazza. La risoluzione di simili conflitti è considerata responsabilità umana. Di norma, sono solo le conseguenze fisiche delle azioni umane a spingere il Serpente Arcobaleno ad avere a che fare con la gente comune: rumori, movimenti del terreno, infrazioni di tabu, danneggiamento di luoghi tabu, e così via.

Modelli mitici in prospettiva locale. In tutta la Terra di Arnhem occidentale tutti conoscevano, almeno a grandi linee, la maggior parte dei temi mitici *djang* ed erano in grado di individuare i siti *djang*. Ancora più importante, la popolazione era consapevole del fatto che la terra circostante era abitata da migliaia di spiriti maggiori e minori, e sapeva che ogni sito *djang* aveva una propria storia e uno specifico personaggio, e che tutto ciò era documentato dal mito e dalle illustrazioni su roccia e su corteccia. Numerosi spiriti contribuivano, e contribuiscono, alla qualità di «vita» della regione; tra essi Mimi, il cui aspetto antico e sottile, disegnato col sangue, è rappresentato nelle pitture delle colline rocciose e delle scarpate del luogo. Altri spiriti benevoli od ostili comprendono la componente spettrale degli esseri umani deceduti, le cui anime si trovano ormai nella terra dei morti, e una cui ulteriore parte è tornata ai ricettacoli di spiriti bambini in attesa di reincarnarsi.

Il Serpente Arcobaleno, nelle manifestazioni in cui ingoia e (tra gruppi più interni) vomita, costituisce un importante tema di collegamento rispetto alla conformazione del territorio e, in una certa misura, al paesaggio marino. Il Serpente unisce la terra, gli esseri umani e l'invisibile, in altre parole la dimensione soprannaturale, all'interno del rituale religioso (ad esempio nell'Ubar e nel Kunapipi, nell'importanza da essi attribuita ai riti di fertilità e iniziazione e nel loro fulcro di mistica sacra-segreta). Altri importanti personaggi sono molto conosciuti nella Terra di Arnhem occidentale, non solo per i loro viaggi, ma anche per l'appartenenza allo stesso tipo di contesto rituale. Tra di essi vi sono i Nagugur, associati ai riti del Kunapipi. In alcune versioni del mito, si tratta di una coppia padre e figlio in viaggio con le rispettive mogli; in altre, è un gruppo dallo stesso nome, che si dice si rinnovi e perpetui autonomamente. Yirawadbad, un uomo serpente veleno-

so (secondo una manifestazione rituale si tratta del Serpente Arcobaleno), Nadulmi o Narol'mi, un uomo canguro, e Ngaldjorlbu, la donna Ubar, sono associati ai riti dell'Ubar. Lumaluma, l'uomo balena, personaggio sia positivo che negativo, e, tra gli altri, Laradjeidja della *moiety* Yiridja e Gundamara della *moiety* Dua sono associati ai riti del Maraiin (Dua e Yiridja sono termini di classificazione patrilineare che si sono diffusi dalla Terra di Arnhem nordorientale).

I percorsi di questi e altri personaggi sono solitamente impliciti nei miti, mentre i luoghi ricevono la massima attenzione. Questa è la regola generale in tutto il continente, ma in alcune zone la popolazione conosce ed è in grado di identificare i percorsi senza esitazione, in parte perché si tratta di sentieri che essi stessi usano, o usavano tradizionalmente, per spostarsi. Nel Deserto Occidentale i percorsi mitici sono particolarmente importanti in relazione a quello che veniva chiamato «totemismo del concepimento». Il luogo in cui una donna si rendeva conto di essere incinta non doveva necessariamente essere un sito noto o importante. La domanda fondamentale era: su o vicino a quale sentiero – il sentiero *di chi* – è successo ciò? Ad esempio, era su o vicino a un sentiero di Dingari, Malu (Canguro Rosso), o Wadi Gudjara (Due Uomini)? I diritti religiosi del bambino e la sua futura partecipazione ai rituali sono determinati dalla risposta a questa domanda.

Tradizionalmente, i miti di una regione – e i siti, i sentieri e le attività che essi custodivano – fornivano una mappa contestuale pervasa e costellata di rituali religiosi e piena di informazioni pratiche sulle risorse naturali, umane e soprannaturali. L'aspetto verbale di miti e canti, l'aspetto visibile e udibile dei rituali, e le rappresentazioni materiali a essi legate non contenevano mai tutte le informazioni disponibili per comprendere, interpretare e agire rispetto ad essi. Nemmeno la loro conoscenza completa sarebbe stata sufficiente. In una situazione in continua evoluzione, il contesto sociale di discussione – la «cronaca diretta», come lo ha definito Malinowski – è una parte indispensabile di ogni complesso mitico o rituale. Inoltre, estrarre un singolo mito o una singola sequenza rituale dal più ampio contesto di miti o riti significa ignorare degli elementi fondamentali per la sua comprensione. Ciò non significa che un'analisi debba comprendere i particolari di tutte le narrazioni di una data regione. Nessun aborigeno appartenente a una società tradizionale potrebbe farlo. Ma gli adulti di una simile società sarebbero consapevoli dell'importanza e della natura di un'informazione, anche se alcuni disporrebbero di maggiori conoscenze in ragione dell'età, dello *status* rituale, degli interessi e delle competenze. Tale consapevolezza è fondamentale per chiunque studi il mito.

Temi interconnessi. Una prospettiva interna sul mito dovrebbe coincidere, fino a un certo punto, con una esterna – tenendo presente che in nessun caso può esserci una singola prospettiva. Tuttavia, un approccio esterno dovrebbe soprattutto tenere in considerazione un numero maggiore di somiglianze e differenze in una più ampia cornice comparativa. La comparazione dovrebbe partire da una scala piccola, regionale. La cornice dovrebbe andare oltre quello che la popolazione dichiara essere il proprio contesto mitico, rituale e sociale diretto, e includere materiale poco conosciuto, che si fatica a organizzare o collocare coerentemente.

A questo proposito, un utile esempio è fornito dalla Terra di Arnhem nordorientale, una regione piuttosto omogenea, dove molte informazioni su miti e rituali erano già state raccolte negli anni '20 del secolo scorso. Le due sequenze mitico-rituali più importanti sono lo Djanggawul e il Wawalag. [Vedi *DJAN'KAWU*; *SERPENTE YULUNGGUL*; e *WAWALAG*]. Con il supporto delle sue ricerche sul campo a Milingimbi negli anni '20 del secolo scorso, William Lloyd Warner delineò un breve parallelo tra queste due grandi sequenze. È particolarmente significativo che Warner, nonostante le difficoltà inerenti alla dimostrazione, abbia comunque provato a tracciare il confronto. Egli notò che il complesso Djanggawul era meglio conosciuto nella Terra di Arnhem nordorientale, mentre il Wawalag era più diffuso nell'area centrosettentrionale. Ciò era ancora valido alla metà degli anni '80, con una eccezione che doveva essere già rilevante al tempo di Warner. Le Djanggawul, che si spostavano da est a ovest, seguendo all'incirca il percorso della loro madre, il Sole, non si allontanarono molto dalla costa. Milingimbi, nelle Isole del Coccodrillo, era praticamente il loro ultimo avamposto nella Terra di Arnhem orientale. Qui, negli anni '50, uomini e donne conoscevano ancora bene lunghe versioni del mito, ma le cose si sono un po' affievolite negli ultimi anni. Addirittura negli anni '60, nella zona orientale circolavano voci secondo cui l'incarnazione di una delle sorelle Djanggawul era stata avvistata a Milingimbi – non si trattava della comune incarnazione degli spiriti bambini, né del diffuso impiego di nomi di persona presi da miti, canti e nomi di luogo, ma di una eccezionale incarnazione sovrumana. Le voci ebbero vita breve. Tuttavia, l'importanza attribuita alle Djanggawul è molto minore spostandosi verso sud, dove l'enfasi è invece sul sistema delle Wawalag, con sfumature tipiche dell'interno del continente, e sulla duratura associazione continentale con il rituale del Kunapipi.

I due sistemi, Djanggawul e Wawalag, condividono il tema fondamentale della fertilità della terra e di tutti i suoi abitanti viventi. Del tema, lo Djanggawul sottolinea il lato umano. Le due sorelle, e nella zona orientale

esse e il fratello, generarono la prima popolazione umana della regione, attribuendole specifici luoghi e le lingue (dialetti), e le altre regole che avrebbero dovuto seguire. Fornirono riserve d'acqua dolce e indicarono indirettamente quali cibi mangiare e quali evitare. Le sorelle Wawalag sono spesso associate alla fertilità, sulla base del loro legame con il Grande Pitone, che le aveva ingoiate. Nella Terra di Arnhem nordorientale non erano tradizionalmente considerate come la prima gente o le creatrici su larga scala, ruolo che spettava alle Djanggawul (alcune pitture su corteccia riguardanti questo argomento del mito delle Djanggawul mostrano scene di nascita in numero sovrumano). La storia delle Djanggawul presenta alcuni elementi «umani», come il fatto di mettere le neonate sull'erba soffice e i neonati sul terreno più duro. Rispetto alle Wawalag, le Djanggawul sono però quasi impersonali. Nonostante non siano state obbligate dal Serpente a separarsi dai loro figli, come nel caso delle Wawalag, proseguono il loro viaggio verso il tramonto, abbandonando i figli al proprio destino.

Le Wawalag sono talvolta chiamate «le prime madri», ma non esiste nessun riferimento temporale che le distingua dalle Djanggawul a questo proposito. Sicuramente nel mito delle Wawalag le sorelle hanno una relazione madre-figlio più evidente (nell'Australia aborigena anche la sorella della madre viene chiamata «madre»). Le sorelle Wawalag hanno solo due figli, tre al massimo. Li accudiscono individualmente e cercano di proteggerli dal Serpente; versioni particolareggiate comprendono le conversazioni a proposito dell'accudimento dei figli, e una scena di allattamento presso il fuoco. La relazione madre-figlio è un tema centrale in questa parte del mito. Inoltre, le sorelle Wawalag non compiono quasi alcuna impresa miracolosa, sebbene portino con sé potenti canti e danze dal loro luogo d'origine. Sono più vulnerabili delle Djanggawul e devono unirsi al Grande Pitone prima di poter stabilire i legami rituali e dare il via alle piogge monsoniche. Nonostante alcune ovvie somiglianze e differenze tra i due miti, un'analisi più attenta rivelerebbe che essi sono ancora più complementari di quanto sembri.

Nella stessa regione, un altro importante sistema mitico, a cui abbiamo già accennato, è complementare al mito delle Wawalag, ma meno chiaramente a quello delle Djanggawul. Come gli altri due, appartiene ai clan della *moiety* Dua. Il personaggio principale, anch'egli un Dua, è Wudal, l'uomo spirito del miele dalle gambe a *boomerang*. Il suo viaggio dal centro del continente al fiume Roper è narrato in forma di canto. È un mito privo di riti, composto da immagini, toponimi e brevi sequenze di azioni. Wudal è spesso descritto come un uomo con il corpo ricoperto di piume legate a cordicelle e una fascia di unghie di canguro attorno alla testa. Dalle sue spalle pendono cesti pieni di api e miele. Si sposta saltellando, anche per il calore delle rocce sotto i suoi piedi. Ogni tanto si ferma per danzare e per tamburellare sui lati dei cesti. Il viaggiatore può anche essere una donna (*Laglag* è uno dei nomi più comuni in questo caso) o, come in altri esempi di mito singolo o multiplo, un gruppo di uomini e donne del *Dreaming*. La sequenza cantata descrive il viaggio, le creature incontrate e le azioni del protagonista. La successione di alcuni canti può variare a seconda delle versioni, ma dovrebbe sempre terminare con un canto che spieghi il colore rosso del cielo al tramonto. Altre spiegazioni del colore rosso sono presenti in vari canti e miti appartenenti a entrambe le *moieties*; in uno, ad esempio, il colore è simbolo del sangue delle sorelle Wawalag.

In un canto (di cui ho già parlato), gli uomini yiridja stanno fabbricando le punte in pietra delle lance per la *moiety* Dua; le schegge eliminate nel processo sono yiridja, e in termini di parentela le punte sono per esse come delle madri. Sono presenti anche degli uomini wudal. Stanchi di stare seduti, gli uomini si alzano e si allenano a gettare le lance, maneggiandole come se stessero danzando. In seguito, alcuni uomini wudal dua di varie sottosezioni (una suddivisione in otto categorie sociali è diffusa in buona parte dell'Australia aborigena) si recano a caccia e uccidono dei canguri della *moiety* Yiridja: il canto riporta una a una le loro affiliazioni. Essi tornano poi all'accampamento, presso un grande *billabong* di acqua dolce. Appoggiate le lance agli alberi, si sporgono per vedere il proprio riflesso nell'acqua, poi si fermano a bere, facendo rumore e sputando parte dell'acqua. Nel tardo pomeriggio mangiano la carne di canguro, cruda e sanguinolenta, come piace a loro. Nel mangiare sputano rendendo rosso il cielo al tramonto.

Altri canti parlano delle creature che Wudal vede nei suoi viaggi e presso il *billabong* sacro: bruchi colorati, clamidosauri, vari tipi di uccelli, e le sue api. Numerosi canti descrivono una collinetta di terra che gli uomini avevano preparato vicino al *billabong*. I Wudal, riunitisi per ballare, parlano l'intraducibile linguaggio rituale, Gin-nga, o Gidjin, associato a ciò. Sulla collinetta hanno innalzato due pali dipinti *djuwei*, con capelli sulla corteccia, a rappresentare due ragazze adolescenti. Nella parte del «vento del miele», Wudal è assetato e mangia miele dai cesti e dagli alberi sacri presso il *billabong*, e carne di canguro da un altro cesto. Mentre mangia, sputa. Le goccioline di saliva salgono mischiandosi a quelle degli uomini wudal, ai corvi e alle api. Raggiungono le nuvole salendo dal fumo dei fuochi accesi da Wudal con il bastoncino di corteccia che porta sempre con sé. È «tempo di bruciare l'erba». Le nuvole sono scure, cariche di pioggia (la pioggia e il vento dua, il «vento del miele e delle api», che soffia dal *billabong* sacro).

I canti, apparentemente incoerenti se presi uno a uno, formano una struttura coerente con un certo numero di temi pertinenti. Uno di questi è il legame con le Wawalag. Alcuni luoghi citati nei canti compaiono anche nel mito delle Wawalag. Uno, Muruwul, era considerato il «*billabong* di Wudal, di Corvo e delle Wawalag». I due pali *djuwei* assomigliano a due figure wawalag stilizzate e hanno gli stessi capelli simili a corteccia sfilacciata. Nel canto del Serpente Arcobaleno del mito delle Wawalag, la collinetta sacra è assimilata alla capanna delle sorelle Wawalag che il Serpente aveva accerchiato prima di ingoiarle. Egli cantava inoltre i nomi dei luoghi da cui proveniva il vento del miele, che portava la pioggia alla *moiety* Dua, a cui apparteneva. Ci sono altri punti di contatto tra i due miti, alcuni espliciti altri più indiretti. In quanto miti, i due sono considerati separati, e le associazioni rituali delle Wawalag, così come il ruolo centrale del Serpente (che non ha equivalenti nella sequenza di Wudal), contribuiscono a mantenerli distinti.

Quali che siano le somiglianze e le differenze, la caratteristica principale è il loro ruolo complementare nel ciclo delle stagioni. L'anno è suddiviso in un certo numero di stagioni, ciascuna con la propria combinazione di precipitazioni, temperature, crescita o morte della vegetazione, disponibilità di cibo, e comportamento di vari animali terrestri e marini. Non si tratta di una semplice divisione tra stagione secca e umida. L'apporto di Wawalag e Yulunggul è responsabile per la *moiety* Dua del monsone da ovest e nord-ovest, fonte principale delle piogge che rendono fertile il terreno. Il contributo principale dell'intera sequenza canora di Wudal è un vento più lieve, meno feroce ma moderatamente intenso, e le piogge, anch'esse dua, che danno sollievo dal caldo nel periodo in cui l'erba e le foglie sono secche e infiammabili. I fulmini, così come gli incendi a scopo di caccia e rigenerazione in zone specifiche, causano nuvole di fumo grandi e gonfie. Probabilmente altrettanto significativo in questo contesto stagionale è il tema delle api e del miele. I canti riguardanti le api utilizzano vari nomi per riferirsi all'eucalipto *stringybark*: *gongmiri* (provvisto di «mani»), *mareiin* (sacro). Il miele selvatico è un cibo altamente desiderabile, e la fioritura degli eucalipti indica l'inizio della stagione di altri cibi.

Nonostante questa serie di canti non sia legata a riti formali, il canto e la danza che li accompagnano, sebbene eseguiti in modo meno emozionale, equivalgono a tali riti. I canti appartengono alla categoria dei cosiddetti canti clanici, in questo caso appartenenti a gruppi dialettali della *moiety* Dua, come i Djambarbingu e i Riraidjingu. Il canto afferma e anticipa l'arrivo della condizione richiesta in una sequenza quasi senza tempo. Il vento del miele giunge quindi tra il monsone occidentale e gli alisei sudorientali, portatori di piogge leggere e della fine del freddo.

Si crede che sia stato lo stesso Wudal a portare il sistema di sottosezioni nella Terra di Arnhem nordorientale. Questo sistema, originario dell'interno del continente, è oggi parte integrante dell'organizzazione sociale di tutta la costa settentrionale. I *boomerang*, tuttavia, non lo sono, tranne che in situazioni rituali come il Kunapipi; essi sono ancora oggi associati ad «altri» gruppi aborigeni. I canti presentano Wudal come uno straniero, giunto a nord, in direzione della costa, per la prima volta; l'arrivo di viaggiatori da un'area all'altra è uno dei temi più comuni nei miti aborigeni australiani. Egli è un benefattore, portatore di api e miele, che partecipa alla preparazione e alla distribuzione di punte di lancia di pietra, e che manda la pioggia tra il diluvio monsonico e le più lievi piogge da sud-est.

La relazione complementare tra le due *moieties* patrilineari, Dua e Yiridja, è un sottotema in molti miti e serie di canti. Esse sono descritte come diverse ma interdipendenti. Tutto ciò che ha importanza è classificato in questo modo. Anche le principali figure mitiche, le divinità, non esulano dal sistema: sono dua o yiridja. Mentre i discendenti degli uomini appartengono alla stessa *moiety* dei padri, per le donne vale il contrario: le donne yiridja hanno figli dua, e viceversa. Tranne che per le Djanggawul, che erano dua e avevano partorito figli di entrambe le *moieties* – in una situazione in cui stavano elaborando le regole, non necessariamente attenendosi ad esse –, miti e canti rilevano questa sorta di linea a zig-zag che collega le madri ai figli. Le due *moieties* non sono indicate da una singola coppia di simboli, come nel caso dei famosi Falco Aquila e Corvo in Australia sudorientale. Esse hanno associazioni multiple, che spaziano in tutto il campo delle possibilità. Così, ci sono le specie di squali yiridja, ma il grande e aggressivo squalo dua è più importante nei canti e nel simbolismo legato a tale clan. Nei canti dello squalo, uno squalo dua femmina dovrà avere una prole yiridja: nella procreazione, «Yiridja viene da Dua», «Dua viene da Yiridja». I riferimenti canori e mitici ricordano che nessuna *moieties* può fare a meno dell'altra, e che i diritti e gli obblighi patrilineari non sono gli unici esistenti: una persona ha certi diritti anche per quanto riguarda i miti, i canti e le questioni rituali della madre e dei fratelli della madre, compresi i diritti di parlare, cantare e partecipare.

La presentazione del mito di Wudal assomiglia allo stile del canto clanico, in quanto viene cantato e non narrato, interamente o in parte. I canti clanici si occupano prevalentemente di immagini o parole che specifi-

cano le caratteristiche o le attività di varie creature e fenomeni naturali. La pioggia e il vento yiridja da sud-est sono descritti in questo modo in una sequenza canora, dove i personaggi mitici occupano solo un ruolo minore. Un altro sottotema molto diffuso nei miti e nei canti si propone di rispondere a una doppia domanda: come si formano le nuvole e cosa (o chi) provoca la pioggia? I riti della pioggia sono praticamente assenti nella Terra di Arnhem nordorientale, tranne che per le principali questioni di fertilità stagionale che legano i miti delle Djanggawul, delle Wawalag e altri sistemi mitici e rituali. Oltre alle straordinarie figure del Serpente Fulmine e dell'Uomo Ciclone Larrpan (il cui lungo pene è associato alla pioggia e al tuono), l'immagine dello sputare e diffondere umidità, come nei canti di Wudal, ricorre in varie circostanze. In un canto, lo spruzzo delle balene, in una delle loro rare apparizioni al largo, causa immediatamente le nuvole, seguite dalla pioggia. Gli incendi causati dai fulmini, che generano colonne di fumo (altra azione di Wudal), rappresentano un altro modo in cui vengono create nuvole e pioggia, non necessariamente nello stesso luogo degli incendi. Esistono canti clanici sugli incendi dua e altri sugli incendi yiridja, proprio come ci sono canti diversi per le nuvole e la pioggia. Le nuvole, suddivise a seconda del tipo, sono dua o yiridja; esse arrivano da, passano su e vanno verso determinati luoghi e popolazioni. Le nuvole di entrambe le *moieties* possono incontrarsi e incrociarsi, proprio come i corsi d'acqua possono contenere strati appartenenti a *moieties* diverse.

Queste immagini sono elementi fondamentali nei canti clanici, che siano o meno esplicitamente associate a personaggi mitici. Esse permeano i miti della regione, con il loro linguaggio spesso poetico. Possono anche fare parte delle cosiddette storie ludiche, le *wogal dou*, ossia storie dedicate principalmente ai bambini, come ad esempio una versione del mito delle Djanggawul. Si va dal triviale al prodigioso al tragico. *Wogal* significa «gioco», ma ha anche un valore di serietà o scopo; *dou* significa «informazione».

Le nuvole sono più importanti delle stelle nei miti e nei canti della Terra di Arnhem nordorientale. Fa eccezione la stella della sera, simbolicamente rappresentata dalla ninfea, e associata nel canto con la morte e il ritorno alla vita della luna. La stella del mattino viene da Bralgu, la mitica isola del golfo di Carpentaria, da dove le Djanggawul sono partite per il loro epico viaggio verso il continente australiano. Bralgu è anche la dimora delle anime dei morti della *moiety* Dua. Il tema si collega alle Djanggawul, nonostante i canti dei riti funerari per i morti dua siano indipendenti dal principale mito delle Djanggawul. Lo stesso vale per il mito che descrive cosa accade alle anime nel loro viaggio verso Bralgu e quando giungono là, e che inoltre suggerisce cosa aspettarsi dagli spiriti guardiani e indica come comportarsi con loro. Il mito è completato dal racconto di un uomo della *moiety* Dua, Yawalngura, che si dice abbia raggiunto Bralgu in canoa ancora in vita, e sia tornato per il tempo necessario a raccontare le proprie esperienze (Warner, 1937, pp. 524-28).

Il canto inizia con l'immagine di un cadavere sulla piattaforma mortuaria, per poi soffermarsi sulle creature che vanno avanti e indietro da Bralgu. Parte della sequenza si concentra sulle stelle mattutine che gli spiriti di Bralgu inviano in specifici luoghi sul continente e sulle isole delle Terra di Arnhem nordorientale. Questa combinazione tra il più convenzionale mito della creazione djanggawul, la testimonianza avvalorante di un essere umano vivente e la sequenza di canti sulla transizione finale dei Dua verso l'isola da cui le Djanggawul cominciarono il loro viaggio si fonda esplicitamente sulle due dimensioni della vita umana, quella fisica e quella spirituale. Il decadimento fisico è apertamente espresso, con alcuni particolari, ma è mostrato come il processo sia inseparabile dalla vita dell'anima che continua dopo la morte del corpo.

I due complessi mitici associati precisano che non tutta l'anima del defunto intraprende tale viaggio. Uno di questi complessi, non espresso in forma narrativa, ma solitamente aggiunto ad altri racconti, sottolinea il tema della reincarnazione o della continuità. Parte dell'anima del defunto resta nella sua terra di origine per dare vita al feto di un essere umano di categoria sociale opportuna. L'evento viene rivelato in sogno al padre o alla sorella di questo, o a un altro parente idoneo. Un'altra parte, lo spirito del trickster, è protagonista di molte *wogal dou* e di altre storie, alcune assai drammatiche. Il contenuto di tutti questi miti e canti forma un dettagliato resoconto delle questioni trascendenti riguardanti la vita e la morte umane: come si nasce, come è la vita terrena come esseri umani, e cosa ci si deve aspettare dopo la morte. Essi non affrontano però la difficile questione della relazione con i parenti stretti e i coniugi della *moiety* opposta. La domanda è tradizionalmente evitata. Secondo l'interpretazione tradizionale, gli appartenenti alla *moiety* Yiridja vanno nella loro terra dei morti, un'isola al largo della costa settentrionale. I guardiani dei morti yiridja mandano oggetti ai vivi sulla terraferma e sulle altre isole. I canti narrano di come queste cose giungano ballonzolando sulle onde, portate dai venti yiridja da nord e nord-est.

Uno dei temi principali in tutti i miti della Terra di Arnhem nordorientale è la relazione tra la gente e la terra. Quando i personaggi mitici modellarono la terra, modellarono anche il cielo, le nuvole e le stagioni – tutto l'ambiente in cui sarebbero vissuti loro e tutti gli esseri viventi.

Nel mito di Wudal, come in quello delle Djanggawul e in quello delle Wawalag, e in generale nella Terra di Arnhem orientale, la combinazione di riferimenti incrociati è molto più evidente che in molte altre parti dell'Australia aborigena. C'è un'attenzione ai minimi dettagli, che non vengono trascurati o vagamente combinati, ma raccolti in strutture coerenti. Questo intreccio di elementi e temi è stato descritto come uno stile socio-culturale caratteristico che trova espressione nell'arte grafica, come nelle pitture su corteccia e su corpo (C.H. Berndt, 1970, p. 1316). Strehlow mette in evidenza lo stesso punto quando sottolinea la necessità di esaminare materiale proveniente da tutti i gruppi aranda quando si studiano i miti dell'Australia centrale:

> Quando si analizza un insieme di miti raccolti presso uno qualsiasi di questi gruppi, ci si sente come in un grande labirinto con infiniti corridoi e passaggi, tutti collegati tra loro attraverso ramificazioni che paiono talvolta assolutamente sconcertanti nella loro complessità e interdipendenza.
> (Strehlow, 1947, p. 45).

Precedenti e divergenze. Il periodo creativo del *Dreaming* è tradizionalmente considerato la fonte principale e indiscutibile di regole e ordini che governano il comportamento umano. Questo antico periodo è rappresentato nel mito come un'epoca di sviluppo ed elaborazione: il mondo socio-culturale, così come quello naturale, stavano prendendo forma, o meglio, erano modellati non solo dalle divinità principali, ma anche dalla schiera di personaggi mitici che erano, e continuano a essere, parte integrante del processo.

Quando i personaggi che hanno creato e assegnato la legge fanno dichiarazioni alla fine del loro viaggio terreno all'epoca della creazione, i loro miti hanno già registrato gli eventi che ne sono alla base; non registrano semplicemente le dichiarazioni ma narrano come e perché esse furono fatte. In molti casi la spiegazione mitica descrive il comportamento o le situazioni contro cui le regole dovevano mettere in guardia, o che dovevano proibire, o per lo meno scoraggiare. Anche quando ne elencano i particolari, non sempre i miti avvertono dell'erroneità di tali comportamenti. Nel contesto aborigeno tradizionale, ancora in vita oggi, il messaggio contenuto nel mito non aveva bisogno di essere esplicitato durante il racconto, il canto o la rappresentazione rituale. C'erano altre occasioni, formali o meno, per fare ciò; e in ogni caso, i livelli di complessità dell'interpretazione variavano a seconda del contesto sociale e rituale. L'aspetto dinamico e continuativo del mito trova corrispondenza nella vita umana: gli eventi avviati dagli esseri mitici sono ancora in corso. Per fare sì che le cose proseguano come devono, bisogna compiere determinate azioni in abito religioso e rituale e in quello della vita sociale quotidiana. I miti non sono stati creati per esercizio intellettuale, piacere estetico o intrattenimento. Essi dovevano servire – all'informazione, alla spiegazione e all'azione. I miti narrativi, al di fuori del più formale contesto rituale, erano aperti alla partecipazione, alle domande e ai commenti del pubblico. A volte il narratore dava maggiore spazio ad alcuni passaggi quando pensava che certi membri del pubblico avessero bisogno di maggiori informazioni su un dato argomento.

In questa mitologia vivente, nessun mito è considerato un insieme, il cui contenuto deve essere accettato o rifiutato in blocco. Anche quando vengono fatte dichiarazioni in questo senso, si tratta di affermazioni ideali o, piuttosto, di affermazioni di principio che danno per scontate le questioni di selezione e interpretazione che accompagnano anche il più rigido tentativo di mantenere una aderenza verbale (e rituale) a un motivo immutabile.

Alcuni precedenti sono piuttosto evidenti: ad esempio riguardo al cibo e alle risorse materiali indispensabili per vivere. Un altro insieme di temi mitici che sembrano essere stati dati per scontati narra la formazione della vita umana e di altro genere. In generale, tutti i personaggi mitici potevano potenzialmente trasformarsi. La forma in cui essi «apparivano» all'inizio delle loro storie non era necessariamente quella che avrebbero avuto alla fine. Di solito era piuttosto diversa, ma l'importante sta nella parola *apparenza.* Essi avevano in sé la possibilità di mettere in risalto le qualità condivise da tutte le forme viventi, ma attribuivano loro ruoli e forme diverse all'interno della «rete vitale» che le comprendeva tutte. Per quanto riguarda le forme umane, i miti propongono interpretazioni simili riguardo a come un essere umano debba apparire (e a come debba comportarsi).

Howitt (1904, pp. 475s., 484ss.) offre alcuni interessanti esempi. Pipistrello era solo perché «non c'era differenza tra i sessi», perciò «modificò sé stesso e un altro, così che egli divenne il maschio e l'altro la femmina»; egli creò anche il fuoco. Secondo un'altra versione, il grande essere Bunjil «fece gli uomini d'argilla e diede loro la vita», e suo fratello Pipistrello «portò le donne fuori dall'acqua affinché fossero le loro mogli». Tra gli Yuin, fu Scricciolo Emù a modellare creature incomplete in uomini e donne. Nella penisola di Capo York un uomo Serpente Sabbia Bianca, che desiderava una moglie, castrò e creò un'apertura nel fratello minore per trasformarlo in una donna (McConnel, 1957, pp. 128-30): le stesse azioni sono state attribuite a Luna (p. 28). Nel Kimberley orientale un'anziana donna mitica «provò a subincidere le ragazze per "trasfor-

marle in uomini". Ma esse si trasformarono in giovani donne», ed essa ammise di avere fallito (Kaberry, 1939, p. 201). Le Djanggawul, invece, con la loro posizione di dominio sulla scena mitica della Terra di Arnhem nordorientale, modellarono il proprio aspetto affinché fosse adatto a un essere umano. Bastò che le sorelle accorciassero il clitoride e il fratello il pene. L'episodio ha una connotazione d'iniziazione, così come la versione del tentativo di subincisione nel Kimberley orientale. In effetti, le operazioni fisiche presenti in tanti rituali d'iniziazione corrispondono agli stessi princìpi di modellamento e marcatura del corpo coinvolti, se non prescritti, nei primi sforzi creativi. Lo stesso vale per le convenzioni di marcatura minori, come la scarificazione, la foratura del setto nasale, e così via. Tutto ciò, così come le acconciature, si basa su prescrizioni o suggerimenti mitici.

Un tema di maggiore carico emotivo è quello riguardante come, e perché, la morte sia il destino di tutti gli esseri umani. In molti miti, Luna è in qualche modo legato alla questione. In un mito della Terra di Arnhem occidentale, semplificato in un racconto per bambini (poiché i bambini imparavano da piccoli le questioni relative alla morte fisica), Uomo Luna e Djabo, Uomo Quoll, che viaggiavano insieme, furono colpiti da una malattia che si era diffusa nella regione. Luna era un *margidjbu*, un guaritore o saggio. Guarì e volle guarire anche Djabo, ma Djabo non si fidò, rifiutò e morì. Per questo motivo tutti gli esseri umani devono morire, e i loro corpi non possono tornare in vita; invece, quando Luna muore, torna sempre in vita dopo tre giorni. Esistono molte varianti sullo stesso tema. Quella a cui abbiamo accennato comporta un ulteriore messaggio: se si è malati e un *margidjbu* offre le proprie cure, ci si deve fidare di lui e dei suoi rimedi per sopravvivere. Nel Kimberley orientale, Luna creò la morte e i matrimoni sbagliati provando a sposare una donna che chiamava suocera. «Questa, e le altre donne con lei, lo attaccarono con rabbia e gli strapparono gli organi, che si trasformarono in pietra». Egli affermò quindi che dopo essere morto sarebbe «tornato dopo cinque giorni», mentre loro no (Kaberry, 1939, pp. 128, 199s.). Howitt (1904, pp. 428s.) ritrova lo stesso tipo di dichiarazione nei miti dell'Australia sudorientale.

Strehlow (1947, pp. 44s.) registra un mito diverso tra gli Aranda del Nord. Vicino a Ilkakngara, i Chiurli emersero dalla dura roccia; prima le donne, una delle quali aprì un foro nella roccia col naso, poi gli uomini. Il primo uomo accese un fuoco, ma gli altri erano adirati e puntarono contro di lui un osso magico, ed egli morì. Dopo la sua sepoltura, alcune donne in lutto danzarono intorno alla sua tomba ed egli cominciò a risalire attraverso il terreno. Uscì prima la testa, e quando le spalle erano ormai quasi libere, Gazza, in un accesso d'ira, gli scagliò una pesante lancia di mulga sul collo e lo sprofondò nella terra, ordinandogli di rimanervi per sempre. Se Gazza non fosse intervenuto con tale forza, tutti i morti sarebbero tornati di nuovo in vita, risalendo dalla terra. Strehlow nota che altre «leggende» esprimono la stessa idea generale.

I temi la cui interpretazione è più aperta alla discussione e al dibattito toccano per lo più questioni attinenti alle relazioni sociali. Uno riguarda il ruolo degli uomini e delle donne in campo religioso e la natura della partecipazione e del controllo rituale. Le domande fondamentali in termini mitici sono «Chi ha trovato, posseduto e controllato per primo i materiali religiosi più sacri? Cosa è accaduto? La situazione cambiò?». Al di là dell'ambito mitico, nella sfera delle ordinarie attività umane, la domanda è «Chi ha il controllo adesso?», con il corollario «Chi decide sulla partecipazione?». Nella stragrande maggioranza dei miti, queste domande non riguardano nello specifico le relazioni uomo-donna. Ciò è vero solo per una minoranza di esempi nel continente.

Nel mito delle Djanggawul, le sorelle persero il monopolio del diritto di controllo e possesso degli oggetti sacri-segreti quando questi furono loro sottratti dagli uomini. Nella penisola di Capo York, due ragazze trovano un *bull-roarer* e lo fanno ruotare, cantando che è proibito; ripostolo poi in un albero *bloodwood*, dichiarano: «In verità appartiene a noi donne, lo abbiamo trovato noi! Ma non importa! Lo lasciamo agli uomini!» (McConnel, 1957, p. 119). Nel Kimberley orientale, «ad alcune antenate totemiche vennero dati dei *tjurunga*» dall'essere mitico Djulargal, ma gli oggetti «in seguito vennero loro rubati dal Porcospino» (Kaberry, 1939, p. 201); nella Terra di Arnhem occidentale, «il rituale Ubar apparteneva originariamente solo alle donne»; l'Uomo Canguro Gandagi condusse via le donne, ne rubò gli emblemi sacri e riunì un gruppo di uomini per eseguire gli stessi riti (Berndt e Berndt, 1970, pp. 120s.; 1985, p. 257). Le Wawalag portarono i canti e i riti del Kunapipi nel loro viaggio verso la costa settentrionale della Terra di Arnhem, ma dopo essere state ingoiate dal Grande Pitone li insegnarono e li affidarono agli uomini. È interessante notare che le Wawalag furono ingoiate e rigurgitate come i novizi maschi, simbolicamente, nei riti d'iniziazione. Ma quei novizi ricevono le nozioni sacre, mentre le Wawalag le insegnavano e le donavano; inoltre, i novizi nell'episodio del loro mito erano uomini adulti. Per conciliare il fatto che le «donne lo hanno avuto per prime», molte sequenze rituali oggi dominate dagli uomini dimostrano un'attenzione all'idea, o all'ideale, di donna, e a caratteristiche fisiologiche femminili come la gravidanza e il parto.

I precedenti e la convalida mitici sottolineano anche

l'importanza della donna nell'epoca della creazione, l'epoca del *Dreaming*, anche quando ciò non è esplicitato. Ad esempio, nel mito funerario del Chiurlo e della Gazza degli Aranda del Nord, fu la donna Chiurlo a farsi strada per prima tra la roccia e a emergere sulla terra, seguita dalle altre donne. In altre occasioni, Strehlow sottolinea l'influenza straordinaria e «maestosa» delle donne mitiche nel mito aranda. Isobel M. White (1975) ha provato, in modo non del tutto convincente, a spiegare i miti dell'Australia centrale che sembrano suggerire una subordinazione rituale delle donne, ritratte in atteggiamenti e valori simili a quelli della vita quotidiana. Altri, compresa Diane Bell (1983), hanno suggerito che tali interpretazioni sono basate su dati empirici inadeguati e che prima di giungere a qualsiasi conclusione definitiva è necessaria un'analisi più approfondita del mito e del contesto socio-culturale. In passato, raramente le prospettive femminili sono state prese in considerazione, tranne che a livello molto superficiale, e in alcune zone i riti e i miti sacri-segreti delle donne restano sconosciuti agli osservatori esterni. A parte questo, il problema generale dell'interpretazione dei miti è ancora controverso e complicato.

I miti di tutte le parti del continente presentano tanto il comportamento umano positivo quanto quello negativo. Le attività di moltissimi personaggi mitici non si conformano con quello che veniva considerato un buon comportamento da coloro – o a vantaggio di coloro – che narravano e ascoltavano le loro storie. Anche in zone in cui le divinità principali si concentravano sulla creazione in modo relativamente limitato, come nel caso delle Djanggawul (nonostante l'incesto originario e il furto del loro corredo ad opera degli uomini), altro materiale si concentra su eventi più stimolanti dal punto di vista emotivo. Tra i *wogal dou* ci sono racconti di incontri violenti, crudeltà e disperazione. Ad esempio, il trickster Pomapoma (Gwingula), durante le sue avventure, stupra e uccide la giovane suocera in una storia che biasima immediatamente le sue riprovevoli azioni, presentandole però in modo quasi comico. Nella Terra di Arnhem occidentale, in modo più moralizzante e minaccioso, Yirawadbad, sotto forma di serpente velenoso, uccide la sua promessa sposa e la madre di questa perché la giovane continuava a respingerlo; mentre sorveglia i due cadaveri, l'animale spiega le proprie ragioni. Oggi il serpente è pericoloso per tutti, ma soprattutto per le ragazze. In forma umana divenne uno dei principali iniziatori dell'importante rituale Ubar, che comprende la rappresentazione rituale della scena in cui, sotto forma di serpente in un bastone cavo, morse la mano di entrambe le donne.

Contestualizzare questo materiale dal punto di vista socio-culturale richiede maggiore sforzo che considerare semplicemente come, e in che misura, una dimensione sia il riflesso di quanto accade nell'altra. «Gli esseri mitici erano sia buoni sia malvagi, e la malvagità era un corollario necessario alla bontà». È come se «dovesse avere luogo un atto immorale per dimostrare cosa possa essere considerato morale», ma il mito e la storia riflettono «la situazione di vita totale in cui [...] ci sono sia il bene sia il male [...] [come] parte dell'inevitabile e irreversibile struttura esistenziale» (R.M. Berndt, 1970, pp. 220, 223, 244).

Una questione fondamentale, in particolare a proposito di quanto Strehlow definiva il comportamento «amorale» di molte figure mitiche dell'Australia centrale, risiede nelle sanzioni messe in atto per scoraggiare, prevenire o deviare tale comportamento. Quanto sono utili i miti per deviarlo come in una sorta di catarsi? È un problema complesso, poiché i miti non esistono mai in un vuoto socio-culturale.

La compilazione di un dizionario o di un indice dei temi o dei motivi della mitologia aborigena australiana sarebbe un'impresa eccezionale. Ma sarebbe solo l'inizio di un processo di comprensione e spiegazione. Praticamente in tutti i casi, un mito narrato oralmente o scritto deve essere udito e visto alla luce delle informazioni non dette e non scritte note alle popolazioni cui appartiene la mitologia in questione; si tratta di una conoscenza condivisa fondamentale per l'apprendimento. Discussioni e osservazioni aiutano a chiarire tali ipotesi, ma non sono sufficienti senza una più completa conoscenza dei contesti socio-culturali e personali. E la natura delle sanzioni e delle regole è un aspetto necessario e primario di tali contesti.

I miti non sono un riflesso delle società aborigene. Essi riflettono quelle società, nella dimensione del «dovere» e dell'«essere», in molti modi, positivi e negativi. Ciò che i miti generalmente riflettono è una delle principali forze della religione aborigena. Si va dal mistico ed esoterico, dall'aspetto segreto del sacro, dallo spettacolo, l'euforia e il dramma degli eventi rituali, alle caratteristiche più profane della vita quotidiana. Nella religione c'è un posto – un posto importante – per tutto questo e per tutti i ruoli e tutte le situazioni della vita di una persona. La sfera del mito rischiara questo posto attraverso contrasti e sfide, così come attraverso l'insistenza sulla continuità.

BIBLIOGRAFIA

Diane Bell, *Daughters of the Dreaming*, Sydney 1983. Ampia discussione sul coinvolgimento delle donne aborigene nelle questioni quotidiane e religiose in Australia centrale. Include particolari sulla struttura e le relazioni sociali. Mira a una visione positiva delle donne aborigene per contrastare l'imma-

gine negativa che ha prevalso nella letteratura sia femminile sia maschile.

Catherine H. Berndt, *Monsoon and Honey Wind*, in J. Pouillon e P. Maranda (curr.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, I-II, Den Haag 1970, pp. 1306-26. Offre commenti su somiglianze e interconnessioni tra il mito delle Wawalag e la sequenza mitico-canora di Wudal.

R.M. Berndt, *Traditional Morality as Expressed through the Medium of an Australian Aboriginal Religion*, in R.M. Berndt (cur.), *Australian Aboriginal Anthropology*, Nedlands 1970, pp. 216-47. Un articolo simile è *Mythic Shapes of a Desert Culture*, in K. Tauchmann (cur.), *H. Petri Festschrift*, Köln 1973, pp. 3-31.

R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *Man, Land and Myth in North Australia. The Gunwinggu People*, Sydney 1970. Studio generale sulla cultura e sul popolo Gunwinggu della Terra di Arnhem occidentale, con discussione del contesto rituale e socio-culturale.

R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *The World of the First Australians*, London 1964, 4ª ed. riv. Adelaide 1985. Presenta esempi e relative discussioni di miti provenienti da diverse regioni: prima in relazione ai riti religiosi, poi, insieme a numerosi racconti, come letteratura orale. Questi miti furono narrati a uno o entrambi gli autori e tradotti immediatamente sul posto con gli uomini (R.M. Berndt) o le donne (Catherine H. Berndt). Una versione più lunga, con relativa discussione, del mito del Fuoco Gandju del Deserto Occidentale appare alle pp. 46-49 di Catherine H. Berndt e R.M. Berndt, *Aboriginal Australia. Literature in an Oral Tradition*, in L.A.C. Dobrez (cur.), *Review of National Literatures. Australia*, New York 1982, pp. 39-63.

M. Charlesworth, H. Morphy, Diane Bell e K. Maddock (curr.), *Religion in Aboriginal Australia. An Anthology*, Saint Lucia/Queensland 1984. Raccolta di articoli pubblicati su vari aspetti dell'argomento.

M. Eliade, *Australian Religions. An Introduction*, Ithaca/N.Y. 1973 (trad. it. *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, 2ª ed. Milano 1990). Utile panoramica sul mito in contesto rituale e religioso.

L.R. Hiatt (cur.), *Australian Aboriginal Mythology*, Canberra 1975. Variegata raccolta di miti completa di esempi e analisi; con alcune discussioni polemiche e utili.

A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, New York 1904. Nonostante i limiti, si tratta di uno dei più utili compendi realizzati dai primi studiosi sulla cultura aborigena australiana. Comprende una grande varietà di miti, racconti e altro materiale.

Phyllis M. Kaberry, *Aboriginal Women, Sacred and Profane*, London 1939. Presenta numerosi miti, e riferimenti ad altri miti, raccolti durante la sua ricerca sul campo nel Kimberley del Western Australia. Continua a essere utile. Kaberry riconobbe la necessità di ripensare e aggiornare lo studio, ma il libro rimane un classico – praticamente il primo a occuparsi della visione e dei contributi femminili.

Ursula H. McConnel, *Myths of the Munkan*, Melbourne 1957. Utile soprattutto per le versioni dei miti dei Wik-Mungkan della penisola di Capo York, narrati a McConnel durante la sua ricerca sul campo, iniziata verso la fine degli anni '20 del secolo scorso. Nonostante la collocazione dei miti nel loro contesto reale, interpretazioni e discussioni sono di minore rilievo.

K. Maddock, *Myths of the Acquisition of Fire in Northern and Eastern Australia*, in R.M. Berndt (cur.), *Australian Aboriginal Anthropology*, Nedlands 1970, pp. 174-79.

Ch.P. Mountford, *The Tiwi. Their Art, Myth and Ceremony*, London 1958. Uno dei pochi resoconti sull'arte e i miti dei Tiwi delle isole di Bathurst e Melville. Più utile per le illustrazioni e i disegni al tratto che per i dettagli del testo.

Katherine L. Parker, *Australian Legendary Tales*, Henrietta Drake-Brockman (cur.), Sydney 1953. Il volume originale, con lo stesso titolo, fu pubblicato per la prima volta a Londra nel 1896; il secondo, *More Australian Legendary Tales*, sempre a Londra nel 1898; in seguito ne sono stati pubblicati altri due. Nonostante alcune discussioni destinate agli adulti, è per lo più rivolto ai bambini. Il contributo della curatrice e le illustrazioni ad opera di Elizabeth Durack (soprattutto le figure distorte della Terra di Arnhem che illustrano il racconto delle «Sette sorelle», p. 105) tendono a essere fuorvianti.

B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, London 1914, rist. Oosterhout 1966. Irrinunciabile per ogni studioso di mitologia aborigena contestualizzata. Lo stesso dicasi per B. Spencer e F.J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, London 1904, *The Arunta*, I-II, London 1927, rist. Oosterhout 1966 e *The Native Tribes of Central Australia*, London (1899) 1938, rist.

W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion. IV. The Design-Plan of Riteless Myth*, in «Oceania», 31/4 (1961), pp. 233-58. Si tratta di parte di uno dei maggiori studi dell'autore, *On Aboriginal Religion*, pubblicato su più numeri di «Oceania» tra il 1959 e il 1963. Qui Stanner esamina dettagliatamente il mito murinbata concentrandosi in particolare sul Serpente Arcobaleno Kunmanggur e sulle peripezie di suo figlio Tjinimin, che violentò le sue due sorelle, «guarì le proprie ossa» dopo essere caduto sulle rocce (p. 243) e visse altre avventure prima di uccidere suo padre. Stanner considera il mito come «una specie di tentativo di autorappresentazione» (p. 247) e «un tentativo di sistematizzare una massa di forme visionarie generate dal pensiero mitopoietico in un arco di tempo sconosciuto, così che solo alcune delle numerosissime possibilità sono impiegate in ciascuna versione in un dato momento» (p. 251). Pur esprimendo dei dubbi e dedicando un'attenzione particolare alle diverse varianti, l'autore non colloca il mito o la discussione in una più ampia cornice comparativa australiana.

Th.G.H. Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne 1947. Questo volume di miti e riti aranda è indispensabile per ogni studioso di mitologia. L'eccezionale presentazione e traduzione di miti e canti operata da Strehlow è guastata solo dalle tracce della sua severa educazione luterana e dall'importanza attribuita ai punti di vista maschili, che (come egli stesso ha occasionalmente suggerito) non rende assolutamente giustizia ai punti di vista femminili.

Th.G.H. Strehlow, *Songs of Central Australia*, Sydney 1971. *Opus magnum* o forse *opus maximum* dell'autore. Strehlow ha deliberatamente inserito esempi e discussioni riguardanti la letteratura e i canti nordeuropei per dimostrare che il materiale aranda, il suo interesse principale, era pari a qualunque

altro al mondo. L'opera è accurata, appassionata e accademica. Presenta inoltre più commenti positivi sul ruolo delle donne all'interno della religione aborigena dell'Australia centrale rispetto allo studio del 1947.

W.L. Warner, *A Black Civilization. A Study of an Australian Tribe*, New York (1937) 1958, 2ª ed. riv. Raccoglie numerosi miti e racconti, collocati nei rispettivi contesti socio-culturali e rituali, ma (come Warner riconosce) senza sufficiente attenzione al reale ruolo e *status* della donna. La storia di Yawalngura, l'uomo che, ancora in vita, visitò la terra dei morti, narratagli nella zona di Milingimbi alla fine degli anni '20 del secolo scorso, assomiglia molto a versioni narrate a R.M. Berndt e Catherine H. Berndt nella Terra di Arnhem nordorientale tra il 1946 e il 1947.

Isobel M. White, *Sexual Conquest and Submission in the Myths of Central Australia*, in L.R. Hiatt (cur.), *Australian Aboriginal Mythology*, Canberra 1975, pp. 123-42. Assume un atteggiamento da alcuni considerato negativo nei confronti del ruolo delle donne aborigene così come rappresentato in situazioni mitiche e di «vita reale», benché l'autrice sostenga di avere una visione realistica e positiva.

CATHERINE H. BERNDT

Temi mitici (ulteriori considerazioni)

All'inizio del XXI secolo, il ruolo dei miti nella formazione dell'immaginario aborigeno australiano è diventato estremamente difficile da determinare. Numerose forze esterne hanno lasciato un segno a riguardo, e le stesse forze hanno reso gli Aborigeni oggetto di un progetto di mitologizzazione di cui si è appropriato lo Stato australiano. Ad esempio, la multimilionaria industria artistica aborigena, ha trasformato i temi mitici rappresentati su tela in merci e icone dell'identità nazionale. Allo stesso modo, la spiritualizzazione della cosmo-ontologia aborigena attraverso popolarizzazioni e semplificazioni commerciabili – per cui i siti ancestrali si fondono nella «Madre Terra», ad esempio – ha occultato le basi storiche dei miti. Questo processo rappresenta una svolta storica, e solleva la questione delle forme in cui i temi mitici potranno sopravvivere e della probabilità che ciò accada.

Dalla fine degli anni '80 del secolo scorso, raramente gli antropologi hanno concentrato il proprio lavoro sui miti nel senso stretto di storia. Seguendo l'uso dell'inglese parlato dagli Aborigeni in alcune parti del continente, alcuni etnografi hanno sostituito il termine mito, con la sua enfasi sulla narrazione, con la più ampia espressione *Dreaming*.

Continuità, cambiamento e sfide. La struttura delle culture aborigene è dinamica e molto eterogenea. Una varietà di tradizioni precedenti al contatto con gli Occidentali si mescola con la disomogenea esperienza della colonizzazione e le emergenti relazioni tra Aborigeni e il resto dell'Australia e la comunità internazionale, generando forme locali di socialità e identità. La varietà culturale sopravvive accanto all'idea di aboriginalità tradizionale. Perciò, la resistenza del *Dreaming* non è una questione che interessa unicamente la società aborigena; essa riguarda anche l'articolazione delle relazioni attraverso i diversi contesti culturali.

Alla fine degli anni '90 del secolo scorso, probabilmente 20.000 dei complessivi 350.000 Aborigeni vivevano nelle cosiddette comunità remote nella regione del Kimberley, nel Deserto Occidentale, in Australia centrale, nella Terra di Arnhem e nella penisola di Capo York. In queste zone la vita cerimoniale ha prosperato, ma delle manifestazioni del *Dreaming* sono presenti, sebbene ciò sia oggetto di discussione, in almeno altri tre ambiti. Uno è il sistema legale australiano. Il secondo è il mondo dell'arte. Gli Aborigeni sfruttano vari mezzi, spesso con finalità commerciali, per attirare il pubblico non aborigeno, come le opere d'arte commerciali, i film, gli spettacoli di danza internazionali, la narrativa, la poesia e le scritture biografiche e autobiografiche. Il terzo è un fiorente movimento New Age urbano basato sulla spiritualità e la medicina aborigene. Sembra che le pubblicazioni in questo campo superino quelle di studi accademici sulla mitologia aborigena. Il crescente riconoscimento delle tradizioni aborigene, benché dimostri un carattere assimilativo, è caratterizzato anche dal crescente turismo culturale, così come dalla sempre maggiore fortuna e dall'aumento di prezzo delle pubblicazioni riguardanti qualsiasi tema relativo agli Aborigeni.

Il fatto che in molte parti del continente australiano gli Aborigeni mantengano una conoscenza delle tradizioni mitiche sviluppatesi molto tempo prima della colonizzazione, non significa che gli stessi paradigmi e strutture di significato continuino ad essere validi. Come sottolineato da Ronald e Catherine Berndt in quella che può essere considerata la più importante raccolta di miti della seconda metà del XX secolo, *The Speaking Land* (1989), esiste un «numero incalcolabile» di storie-mito nella forma passiva di «cultura della memoria» (p. 13). Di per sé, questo ci dice poco sullo *status* dei temi mitici come forza attiva nella coscienza e nell'inconscio della gente, o su come le storie siano collegate ad altri sistemi simbolici. Inoltre, come ha osservato John von Sturmer (2002), importanti miti non sono ricordati, narrati o cantati in forma completamente elaborata; essi sono «citati» frammentariamente.

È ovvio che le espressioni del *Dreaming* successive al contatto con l'uomo occidentale rappresentino una trasformazione di una visione del mondo che conosceva solo se stessa. Per questo motivo gli antropologi sottoli-

neano la fondamentale dinamicità della natura del *Dreaming*, che gli Aborigeni considerano fonte di tutte le forme e di tutti i fini dell'essere – passati, presenti e futuri. Gli studiosi osservano che il potenziale strutturale di cambiamento è la condizione fondamentale per la capacità di sopravvivenza della Legge, ed esso è inscritto nell'organizzazione clanica (Berndt e Berndt, 1979); nella modalità in cui vengono plasmati identità totemiche e diritti sul territorio in ambito rituale e quotidiano (Duelke, 1998); in un'idea di soggettività non biologica (Petchkovsky et al., 2003); nelle percezioni cinetiche di caratteristiche ambientali, come rocce che tremano e luoghi che si muovono (Redmond, 2001); e nella varietà dei sistemi artistici. Ad esempio, nelle comunità warlpiri dell'Australia centrale, le rappresentazioni di antenati totemici apparsi in sogno possono essere dipinte su tela per essere vendute, o, se il sogno era accompagnato da un canto, esso può essere incorporato nel rituale (Dussart, 2000; Poirier, 1996). La popolazione della regione del fiume Daly, nel Northern Territory nordoccidentale, crea i nuovi canti, poi efficacemente inseriti nelle cerimonie, basandosi sugli spiriti apparsi in sogno (Marett, 2000). Gli artisti della Terra di Arnhem sviluppano strutture concettuali adattative che rappresentano il *Dreaming* attraverso alterazioni degli stili pittorici (Morphy, 1991; Taylor, 1996).

Le osservazioni sulla resistenza del *Dreaming* devono inoltre rivolgersi alle profonde differenze tra gli orientamenti religiosi nelle diverse aree culturali e a livello delle comunità locali, soprattutto per quanto riguarda l'eterogenea cristianità aborigena (Swain e Rose, 1988).

Il riconoscimento delle identità aborigene è divenuto un problema fondamentale nella autocomprensione pubblica australiana. Un segnale in proposito è stato dato dalla progressista, sebbene contestata, codificazione legale dei diritti indigeni sulla terra e sulla conoscenza culturale. Le conseguenze politiche del riconoscimento di tradizioni mitiche che possono mettere in discussione forme di uso e possesso della terra esistenti e future hanno un impatto sul modo in cui i custodi aborigeni gestiscono tali conoscenze e gli antropologi le concettualizzano e impiegano. Da un più ampio punto di vista, l'incorporazione delle identità, della proprietà culturale e del possesso della terra aborigeni all'interno del contesto statale e delle leggi federali crea un conflitto tra gli Aborigeni e gli altri, così come tra gli stessi gruppi e famiglie aborigeni.

Nel 1995 il caso del ponte dell'isola di Hindmarsh offrì un doloroso esempio di questi scontri all'interno dei gruppi. Alcune donne aborigene ngarrindjeri accusarono pubblicamente altre donne ngarrindjeri di avere deliberatamente inventato una tradizione segreta femminile riguardante l'isola di Hindmarsh e la circostante regione del basso fiume Murray in South Australia. La rivendicazione delle accusate mirava a prevenire la realizzazione di un progetto di sviluppo marino e la costruzione di un ponte sull'isola. La lunga controversia legale che ne seguì si affidò alle conoscenze antropologiche e scatenò una battaglia sulla natura delle tradizioni culturali, sulla segretezza e sulla legittimità di processi innovativi. Nelle corti giudiziarie e nel parlamento dominati dagli uomini, la consuetudine per cui la conoscenza mitologica era riservata alle donne si rivelò un problema fondamentale, poiché si pensava che la riservatezza delle informazioni basata sul sesso provasse l'autenticità della rivendicazione. Il caso divise profondamente la società ngarrindjeri e danneggiò la professione antropologica.

Nonostante le difficoltà, gli Aborigeni si sono sentiti incoraggiati dal riconoscimento del loro ruolo come educatori culturali. Per molto tempo gli Aborigeni hanno espresso il desiderio di rappresentare se stessi e il proprio Paese. Data l'importanza delle forme di comunicazione odierne, vale la pena di analizzare le varie modalità con cui il *Dreaming* è divulgato al di fuori del contesto rituale e segreto.

Conoscenza culturale e autorappresentazione. Aborigeni di origine molto diversa considerano propria responsabilità registrare e spesso pubblicare porzioni delle tradizioni mitiche conservate come parte della conoscenza locale o recuperate da fonti esterne. Tali opere sono rivolte sia ai discendenti sia a un pubblico più vasto. Spesso realizzate in collaborazione con ex missionari o antropologi, esse comprendono documenti relativi al paesaggio totemico regionale in forma narrativa o fotografica, come nel caso di *Flinders Ranges Dreamings* di Dorothy Tunbridge (1988); raccolte di miti e leggende talvolta fortemente basate su versioni registrate da ricercatori non aborigeni; cataloghi di mostre d'arte; e narrazioni biografiche e autobiografiche che, come *Warlpiri Women's Voices* a cura di Petronella Vaarzon-Morel (1995) o *My Bundjalung People* di Ruby Langford Ginibi (1994), stabiliscono chiari legami con il territorio all'interno di una storia di trasferimenti.

A partire dalla metà degli anni '80 del secolo scorso, gli Aborigeni hanno acquisito un sempre maggiore controllo intellettuale sugli oggetti rituali, i manufatti, le pitture e le registrazioni sonore di miti e sulla documentazione raccolta e conservata dai ricercatori. Alcune comunità hanno iniziato a creare le proprie raccolte di patrimonio culturale, conservate in musei e gallerie locali. Gli A'nangu (di lingua pitjantjatjara e yankunytjatjara), nel South Australia nordoccidentale, hanno creato un museo digitale interattivo che custodisce e ricrea miti, storie familiari, materiale pittorico e vari documenti storici. Hanno inoltre prodotto alcune miglia-

ia di ore di videoregistrazioni di *inma*, le rappresentazioni rituali e canore del *Dreaming*.

Il movimento di autorappresentazione è in parte ispirato dalla consapevolezza che le tradizioni orali in cui sono espressi i legami tra popolo e territorio rischiano di andare irrimediabilmente perdute per le future generazioni.

Pittura. Uno dei modi per documentare e conservare la conoscenza mitica consiste nel dipingere per il mercato dell'arte internazionale. La pittura è forse la più prolifica espressione pubblica di temi e forze mitiche. Per gli artisti aborigeni tele, corteccia, *batik*, stampa e scultura sono tutti mezzi adatti per comunicare aspetti del *Dreaming* al di fuori dei contesti locali. L'elaborazione di un simbolismo concentrato e multidimensionale permette di controllare attentamente la conoscenza senza diminuire l'effetto estetico generale necessario ad evocare la presenza ancestrale e il potere del *Dreaming*.

La funzione delle pitture come manifestazione visiva del *Dreaming* ha consolidato il legame degli Aborigeni con la terra anche dove non è più possibile visitare i siti ancestrali. Fino alla fine degli anni '80 del secolo scorso, gli uomini hanno dominato il movimento pittorico dei deserti occidentale e centrale con magnifiche rappresentazioni pittoriche di siti totemici locali e di grandi miti di viaggio. Alcuni di questi dipinti sono considerati patrimonio culturale nazionale sulla base di una triplice antichità: il *Dreaming*, il moderno movimento pittorico e l'anzianità del pittore. Negli anni '90, le donne hanno cominciato a impegnarsi nel rendere visibili le proprie connessioni ancestrali, spesso dipingendo cibo del *bush* appartenente al *Dreaming*.

Le pitture sono anche un importante mezzo per documentare le interferenze distruttive dovute alla colonizzazione, allo sviluppo e al turismo. Nelle terre dei Ngaanyatjarra sono state organizzate due mostre d'arte sulle attività missionarie e minerarie, che, con i relativi cataloghi, *Mission Times at Warburton* (2002) e *Trust* (2003), costituiscono potenti esempi di come le comunità locali cerchino di rendere esplicito e proteggere il proprio patrimonio culturale.

Approcci accademici al mito. Per varie ragioni, il numero di pubblicazioni accademiche relative al mito è diminuito a partire dagli anni '80 del secolo scorso. La crescente partecipazione degli Aborigeni all'ambito pubblico e accademico ha necessariamente limitato l'accesso alla conoscenza sacra-segreta. L'esempio principale di tale conflitto di interessi intellettuali è il ritiro dal mercato dell'imponente documentazione di Charles P. Mountford sui miti pitjantjatjara del 1976, *Nomads of the Australian Desert*. Il Consiglio pitjantjatjara ha ottenuto un'ingiunzione interlocutoria per abuso di fiducia.

Tra la fine degli anni '80 e la metà degli anni '90 del secolo scorso, i ricercatori hanno rivolto particolare attenzione alle questioni di aboriginalità, identità aborigena urbana, diritti e rituali femminili, industria mineraria e razzismo. La breve analisi dei legami fondamentali tra miti e clan nella società degli Yolngu, ad opera di Howard Morphy (1990), rappresenta una delle poche pubblicazioni sulla mitologia aborigena. Tuttavia, con l'approvazione del Native Title Act 1993, con cui l'occupazione del continente prima della colonizzazione è stata riconosciuta come legge non scritta, lo studio del mito ha ricevuto nuovo impeto. In parte in risposta alla controversia legale sui diritti sulla terra, in parte in un contesto di valorizzazione della narrazione di resistenza, si sviluppò un dibattito sulla relazione tra mito e storia. Cercando di riconcettualizzare le ontologie aborigene in modo da incorporare l'esperienza della colonizzazione, gli studiosi cominciarono ad analizzare nuovamente le storie che avevano registrato decenni prima. In seguito a un convegno organizzato da Jeremy Beckett, la rivista «Oceania» dedicò quasi un numero intero (Dicembre 1994) alla discussione su come la storia, l'azione umana e il *Dreaming* si intersechino. Il tema fu affrontato poco dopo anche da un'altra conferenza antropologica australiana, dove fu ampliato all'interno di una cornice comparativa con la Papua Nuova Guinea (Rumsey e Weiner, 2001). I saggi di Basil Sansom (ad esempio, 2001) sull'estetica sovversiva del *Dreaming* costituiscono un ulteriore importante contributo in proposito.

Gli antropologi hanno solitamente adottato un approccio olistico e dinamico per l'interpretazione del significato delle tradizioni mitiche. Deborah Bird Rose (1984, 1992, 1994 e 2002) e David Turner (1987) hanno offerto sostanziosi contributi a tale campo di studi. Nonostante alcune apparenti affinità concettuali, i loro modelli interpretativi differiscono profondamente. Entrambi cercano di stabilire una contrapposizione tra i valori e la visione del mondo aborigeni da un lato e la tradizione cristiana occidentale e la società capitalista moderna dall'altro. Rose si spinge oltre, affiancando i concetti culturali aborigeni a problemi ambientali e femministi estranei. Il processo si fa più evidente nella sua concettualizzazione di una «*Dreaming ecology*» (1992) o di «terreni nutritivi» (1996, 2002), ponendo l'accento su princìpi morali universali (1984), luoghi e potere sessualizzati, donne creatrici del mondo, e l'esistenza corporea di tutte le forme di vita (1994). Turner parte dal principio opposto. Combinando studi antropologici e di comparativismo religioso, analizza in parallelo aspetti fondamentali dei modi di vita, del pensiero e del simbolismo aborigeni australiani, cree canadesi e giudaico-cristiani. Giunge così a una classificazione dei sistemi culturali che mette in risalto le differenze

dell'organizzazione sociale umana nei suoi sviluppi storici. La sua analisi include un'interpretazione dei miti strutturalista che sottolinea la sua caratterizzazione delle società aborigene australiane come «confederazioni» pluralistiche su base clanica. Contrariamente a quanto affermato da Rose (1994), secondo la quale nella legge del *Dreaming* «non esiste categoria dell'essere [...] che non sia corporea» (p. 329), Turner riconosce in una «eterna giurisdizione astratta» (p. 54) il principio organizzativo del legame religioso con la terra. Per tutti gli anni '80 e '90, la maggior parte dei ricercatori sul campo si sono concentrati sulla natura contestuale, performativa e politica del *Dreaming*, e in particolare sul suo rapporto con le forme artistiche. Studi esemplari sono quelli di Howard Morphy (1990) e Luke Taylor (1996) sulle tradizioni pittoriche totemiche rispettivamente della Terra di Arnhem nordorientale e occidentale; di Ian Keen (1994) sulle politiche di conoscenza segreta degli Yolngu della Terra di Arnhem nordorientale; di Françoise Dussart (2000) sul rituale della donne warlpiri; e di Fred Myers (2002) sulle intersezioni tra contesto locale e internazionale nell'arte dei Pintupi. L'indagine di Dianne Johnson (1998), basata sulla letteratura relativa ai miti celesti, costituisce il primo contributo a una etno-astronomia aborigena australiana. La rivendicazione delle donne ngarrindjeri a proposito di un sito sacro nelle acque prossime all'isola di Hindmarsh si basa su un *Dreaming* delle Sette Sorelle a proposito delle Pleiadi (Bell, 1998, pp. 573-89) riscontrabile, in numerose versioni, in tutto il continente. Una nuova generazione di studiosi ha cominciato ad analizzare le forme estetiche, come esse siano portatrici di significato e siano legate a strutture dell'immaginazione sociale e mitologica (ad esempio, Biddle, 2003; Eickelkamp, 2003; Tamisari, 1998; Watson, 2003).

Tre importanti contributi alla mitologia aborigena esplorano le etnografie classiche della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX. Uno è il contestatissimo lavoro dello storico delle religioni Sam D. Gill (1998), il quale pubblicò un'analisi testuale della costruzione accademica degli Arrernte dell'Australia centrale e delle loro tradizioni religiose da parte dei primi etnografi, compresi Mircea Eliade e Jonathan Smith. Il secondo è una monografia di Johanna M. Blows (1995), che presenta una esegesi strutturalista e psicoanalitica del mito conflittuale Aquila-Corvo basata su ventisei versioni testuali precedentemente registrate principalmente nel bacino idrografico del sistema Darling-Murray, nella parte sudorientale del continente. Il terzo è il lavoro che John Morton ha portato avanti in vari saggi, dove ha analizzato i miti della creazione dell'Australia centrale e soprattutto degli Arrernte all'interno di una cornice psicoanalitica lacaniana, ispirandosi anche fortemente alle idee dell'etnografo psicoanalitico Géza Róheim (ad esempio, Morton, 1993).

Riflessioni. Ronald e Catherine Berndt hanno osservato che i miti sono uno «specchio immenso» (1989, p. 4) per l'autorappresentazione aborigena, ma non sono, secondo Catherine Berndt, uno specchio della loro società. Essi hanno lasciato intatto il problema di come interpretare le differenze tra questi due ordini simbolici, società e autorappresentazione collettiva.

Gli antropologi psicoanalitici hanno invece fatto di questo il loro punto d'investigazione principale. Ad esempio, Morton (1993, pp. 333s.) identifica nella creazione ancestrale un processo di riflesso o autoriflesso – l'osservazione della propria trasformazione da una specie all'altra, l'eco di se stessi in un nome – esteso all'identità umana e all'ordine sociale. Petchkovsky, San Roque, e Beskow (2003), che hanno svolto un lavoro di terapia analitica presso Aborigeni dell'Australia centrale, vicino ad Alice Springs, hanno suggerito che la prospettiva junghiana sull'immaginazione possa aiutare a comprendere meglio le condizioni necessarie all'autoriflessione e alla creazione di tradizioni mitiche. Essi mettono inoltre in evidenza l'importanza centrale dell'immaginazione attiva nei miti e nei sogni notturni per nutrire la creatività. Notando che il processo immaginario profondo che sta alla base della mitopoiesi e del sogno aborigeni sembra avere subito mutazioni almeno sin dagli anni '50 del secolo scorso, gli autori avanzano cautamente l'ipotesi che la vivacità dei sogni legata al rituale si sia deteriorata.

I temi mitici sopravvivono perché sono fatti dalla gente, ma essi fanno a loro volta la gente. Attraverso la narrazione dei miti, il *Dreaming* è divenuto una manifestazione infinita che descrive l'autotrasformazione aborigena. È quindi possibile che la capacità dei discendenti aborigeni di mantenere un'immagine vitale di se stessi dipenda dalle possibilità di rinnovamento creativo. Come dice un uomo warlpiri/pintupi, Andrew Japaljari, «uno dei motivi per cui noi [Aborigeni] non reggiamo l'alcol è perché non abbiamo un *Dreaming* dell'alcol» (Petchkovsky et al., 2003, p. 224).

BIBLIOGRAFIA

Diane Bell, *Ngarrindjeri Wurruwarrin. A World That Is, Was, and Will Be*, Melbourne 1998.

R.M. Berndt e Catherine H. Berndt (curr.), *Aborigines of the West. Their Past and Present*, Nedlands-Forest Grove/Ore. 1979, 2ª ed. Perth 1980.

R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *The Speaking Land. Myth and Story in Aboriginal Australia*, New York 1989.

R.M. Berndt, Catherine H. Berndt e J.E. Stanton, *A World That Was. The Yaraldi of the Murray River and the Lakes*, Vancouver 1993.

Jennifer Biddle, *Country, Skin, Canvas. The Intercorporeal Art of Kathleen Petyarre*, in «Australian and New Zealand Journal of Art», 4/1 (2003), pp. 61-76.
Johanna M. Blows, *Eagle and Crow. An Exploration of an Australian Aboriginal Myth*, New York 1995.
Britta Duelke, *«...Same but Different...» Vom Umgang mit Vergangenheit*, Köln 1998.
Françoise Dussart, *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement. Kinship, Gender, and the Currency of Knowledge*, Washington/D.C. 2000.
Ute Eickelkamp, *On the Meaning of Form in Pitjantjatjara Women's Art*, in Andrea Waters, Calla McNamee, L. Steinbrenner, C. Clooney e G.G. McCafferty (curr.), *An Odyssey of Space. The 2000 Chacmool Conference Proceedings*, Calgary 2003.
S.S. Gill, *Storytracking. Texts, Stories and Histories in Central Australia*, New York 1998.
Ruby L. Ginibi, *My Bundjalung People*, Saint Lucia/Queensland 1994.
Dianne Johnson, *Night Skies of Aboriginal Australia. A Noctuary*, Sydney 1998.
I. Keen, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion. Yolngu of North-East Arnhem Land*, Oxford 1994.
A. Marret, *Ghostly Voices. Some Observations on Song-Creation, Ceremony and Being in NW Australia*, in «Oceania», 71/1 (2000), pp. 18-29.
Mission Time in Warburton, mostra e catalogo, Vikki Plant e Albie Viegas (curr.), Warburton 2002.
H. Morphy, *Myth, Totemism and the Creation of Clans*, in «Oceania», 60/4 (1990), pp. 312-28.
H. Morphy, *Ancestral Connections. Art and an Aboriginal System of Knowledge*, Chicago 1991.
J. Morton, *Sensible Beasts. Psychoanalysis, Structuralism, and the Analysis of Myth*, in «The Psychoanalytic Study of Society», 18 (1993), pp. 317-43.
Ch.P. Mountford, *Nomads of the Australian Desert*, Adelaide 1976.
F.R. Myers, *Painting Culture. The Making of an Aboriginal High Art*, Durham/N.C. 2002.
Native Title (Queensland) Act 1993, http://www.legislation.qld.gov.au/LEGISLTN/CURRENT/N/NativeTitleQA93.pdf. Cfr. anche AIATSIS, Native Title Research Unit, *A Guide to Australian Legislation Relevant to Native Title*, Canberra 2000.
L. Petchkovsky, C. San Roque e Manita Beskow, *Jung and the Dreaming. Analytical Psychology's Encounters with Aboriginal Culture*, in «Transcultural Psychiatry», 2 (2003), pp. 208-38.
Sylvie Poirier, *Les Jardins du nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien*, Münster 1996.
A. Redmond, *Places That Move*, in A. Rumsey e J. Weiner (curr.), *Emplaced Myth. Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, Honolulu 2001, pp. 120-38.
Deborah B. Rose, *The Saga of Captain Cook. Morality in Aboriginal and European Law*, in «Australian Aboriginal Studies», 2 (1984), pp. 24-39.
Deborah B. Rose, *Dingo Makes Us Human. Life and Land in an Aboriginal Culture*, Cambridge 1992.
Deborah B. Rose, *Flesh, and Blood, and Deep Colonising*, in Morny Joy e Penelope Magee (curr.), *Claiming Our Rites. Studies in Religion by Australian Women Scholars*, Adelaide 1994, pp. 327-41.
Deborah B. Rose, *Country of the Heart. An Indigenous Australian Homeland*, Canberra 2002.
A. Rumsey e J. Weiner (curr.), *Emplaced Myth. Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, Honolulu 2001.
B. Sansom, *Irruptions of the Dreamings in Post-Colonial Australia*, in «Oceania», 72/1 (2001), pp. 1-32.
J.R. von Sturmer, *Click Go the Designs. Presencing the Now in 1000 Easy Pieces*, in *Warburton One and Only. Painted Earthenware by Women from the Mirlirrjarra Ceramics Centre*, Sydney 2002.
T. Swain e Deborah B. Rose (curr.), *Aboriginal Australians and Christian Missions. Ethnographic and Historical Studies*, Bedford Park 1988.
Franca Tamisari, *Body, Vision and Movement. In the Footprints of the Ancestors*, in «Oceania», 68/4 (1998), pp. 249-70.
L. Taylor, *Seeing the Inside. Bark Painting in Western Arnhem Land*, Oxford 1996.
Trust, mostra e catalogo, Jan Turner (cur.), Alice Springs 2003.
Dorothy Tunbridge, *Flinders Ranges Dreaming*, Canberra 1988.
D.H. Turner, *Life Before Genesis. A Conclusion*, New York (1985) 1987, 2ª ed. riv.
Petronella Vaarzon-Morel (cur.), *Warlpiri Women's Voices. Our Lives, Our History*, Alice Springs 1995.
Christine Watson, *Piercing the Ground. Balgo Women's Image Making and the Relationship to Country*, Fremantle 2003.

UTE EICKELKAMP

Movimenti moderni

La storia della conquista e della spoliazione culturale degli Aborigeni australiani non è stata caratterizzata da movimenti religiosi ben definiti e ben organizzati. Da notare è l'assenza di culti del *cargo* di tipo melanesiano, nonostante in alcune occasioni siano stati riscontrati elementi di questo genere. Allo stesso modo, non sono emersi movimenti millenaristi o figure profetiche. All'inizio, gli Aborigeni risposero generalmente all'invasione e alla spoliazione della terra con la violenza, ma questo tipo di resistenza si rivelò presto inutile e fu seguito da un periodo di silenzioso adattamento. Solo negli ultimi decenni si è fatta strada una lotta politica che mira a porre rimedio alle ingiustizie del passato. In una cornice teorica di evoluzione lineare, ci si sarebbe aspettati un periodo intermedio di movimenti religiosi che ambissero a scacciare gli intrusi o a giungere a relazioni migliori. A parte poche eccezioni, di seguito descritte, ciò non è avvenuto.

È vero – se non addirittura lapalissiano – che la cultura degli Aborigeni raccoglitori e seminomadi in tutta l'Australia era estremamente diversa da quella degli invasori, e così devastata dalla superiorità di forza, che una risposta efficace all'invasione, a parte episodi locali

di breve resistenza fisica, fu impensabile per un lungo periodo di aggiustamento cognitivo. Fortunatamente, alcune aree scarsamente popolate del continente offrirono le condizioni necessarie alla sopravvivenza delle tradizioni aborigene durante questo lungo periodo. Tale continuità ha fornito le basi per una rigenerazione culturale adattata alla situazione odierna. Il disastroso effetto dell'invasione sulla cultura aborigena non è tuttavia sufficiente a spiegare la scarsità di movimenti religiosi ben definiti. Per spiegare questa apparente anomalia bisogna guardare alle caratteristiche della religione aborigena australiana.

Religione aborigena tradizionale. A causa della sua relativa omogeneità in tutto il continente, la religione aborigena tradizionale può essere considerata un'entità unica. Le figure mitologiche, le forme rituali specifiche e l'importanza dei riti variano da luogo a luogo e da regione a regione, ma le caratteristiche principali dell'ideologia e della pratica religiosa sono costanti. Il *Dreaming* – un mondo abitato da antenati spirituali di forma umana e non umana – è alla base della religione aborigena. Esso ha stabilito le caratteristiche dell'universo aborigeno in qualsiasi epoca. Concetto conservativo, non contribuisce certo a un rapido adattamento; esso può tuttavia accogliere cambiamenti adatti all'elaborato ma involuto complesso di simboli utilizzati dalle varie comunità religiose. Il dovere religioso dei membri iniziati della comunità è di eseguire fedelmente le cerimonie che attivano il potere vitale degli antenati. L'idea di *Dreaming* è decisamente non millenaristica, non utopica e sicuramente non storica.

Si è scritto molto sulla natura egualitaria della società aborigena australiana, anche se si devono riconoscere eccezioni basate sull'età e sul sesso. L'organizzazione sociale della religione tradizionale è gerarchica, gerontocratica e sessista. Benché nella maggior parte dei casi le donne aborigene abbiano una propria vita religiosa, in genere gli uomini mantengono un chiaro atteggiamento di superiorità a proposito dei loro riti segreti, ed escludono le donne dal cuore della loro vita religiosa. Per un certo numero di anni, i novizi attraversano vari stadi rituali, o riti di passaggio, spesso caratterizzati da dolorose prove fisiche. Le cerimonie sono controllate dagli anziani che hanno acquisito esperienza e conoscenza rituale dopo decenni di partecipazione. Sebbene il problema sia controverso tra gli antropologi, la *leadership* religiosa conferiva probabilmente anche quella politica e il potere economico, almeno in una certa misura. La dicotomia proposta da Émile Durkheim tra sacro e profano è probabilmente stata esagerata per quanto riguarda l'Australia (Durkheim, 1912).

Le cerimonie aborigene sono state descritte come riti totemici locali e riti trascendenti (Maddock, 1972, pp. 117ss.). L'esecuzione di riti locali è una prerogativa dei membri dei clan locali ed è rivolta agli interessi del clan e del suo territorio. I riti trascendenti coinvolgono vari clan e a volte varie comunità linguistiche; essi riguardano maggiormente i riti di passaggio e gli interessi interclanici e intertribali. I riti trascendenti interessavano quindi spesso un'intera regione, e talvolta «viaggiavano» per centinaia di chilometri; questi «culti itineranti» sono stati individuati e documentati in tempi storici. Non sappiamo fino a che punto essi siano stati stimolati dall'insediamento europeo e costituissero movimenti religiosi adattativi. Pare ci siano pochi dubbi sul fatto che in tempi storici essi siano serviti a stabilire un'alleanza politica tra gruppi aborigeni altrimenti probabilmente ostili. Nonostante la presenza di culti non locali, la religione aborigena tradizionale era tendenzialmente localistica, e i «culti itineranti» venivano scambiati tra gruppi vicini.

Il contesto del cambiamento. Le strutture religiose aborigene – sviluppatesi per millenni sul continente con pochi contatti esterni, tranne che lungo la costa settentrionale – furono inizialmente incapaci di assorbire il furioso attacco della cultura europea. Le tradizioni, adattate a cambiamenti lenti e per le quali la continuità era il valore principale, scomparvero rapidamente nelle aree di maggiore colonizzazione, oppure sopravvissero, ma sempre più dissociate dalle realtà sociali. La cosmologia aborigena racchiusa nel concetto di *Dreaming* fu incapace di rendere conto dei tremendi cambiamenti. Attratti dalle ricompense materiali e dalla relativa libertà offerte dall'impiego europeo, i giovani uomini si allontanarono dall'autorità religiosa degli anziani. Lo *status* religioso maschile venne danneggiato dalla loro chiara inferiorità in situazioni di paternalismo, se andava bene, e aperto razzismo, se andava male. Le preoccupazioni campanilistiche per le tradizioni locali avevano poca importanza per il miscuglio di clan e comunità linguistiche raccolte nelle riserve istituite dal governo. In molte parti dell'Australia, la religione aborigena non riuscì a far fronte alla mutata situazione: i giovani si ribellarono, gli altri erano disillusi, i capi demoralizzati.

In aree più lontane dal crescente impeto della colonizzazione, le tradizioni religiose sopravvissute ebbero la possibilità di adattarsi alle circostanze storiche e geografiche. I custodi di queste tradizioni religiose furono sottoposti a pressioni simili a quelle dei loro correligionari meno fortunati, ma la pressione fu distribuita nel tempo. Quelli che oggi sembrano adattamenti attuabili (discussi più avanti), sono stati condizionati da vari fattori: la maggiore tolleranza degli Australiani non aborigeni verso la continuazione della cultura aborigena; lo sviluppo, da parte aborigena, di una consapevolezza identitaria e di interessi comuni; e il miglioramento del-

la mobilità e della comunicazione aborigene grazie all'adozione della tecnologia moderna.

Il waganna di Baiame, 1833-1835. Il *waganna* di Baiame (danza cerimoniale) è stato uno dei primi movimenti anticoloniali documentati in Australia. Questo culto itinerante fu stimolato da una catastrofica epidemia di vaiolo (1830-1831) seguita da una incessante decimazione della popolazione. Gli uomini europei sul confine coloniale usurpavano i diritti sessuali degli uomini aborigeni. Gli esseri spirituali dei Wiradjuri, Baiame e Tharrawiirgal, furono repressi dalla penetrazione coloniale europea nella valle di Wellington. Tharrawiirgal perse la propria ascia (e per vendicarsi mandò il vaiolo nella valle). Una delle mogli di Baiame venne rapita da un uomo bianco, ed egli, irato, fu spinto a cercare vendetta (Carey e Roberts, 2002, pp. 822-43).

Il *waganna* di Baiame veniva eseguito per accedere al potere di Baiame (che aveva sconfitto Tharrawiirgal in uno scontro precedente), per proteggere i Wiradjuri da altre epidemie di vaiolo, per fare osservare la perforazione del setto nasale, e per dirigere l'ira di Baiame verso gli uomini europei e le donne aborigene che si accompagnavano a loro. Hilary M. Carey e David Roberts descrivono il *waganna* di Baiame come un movimento «nativistico» o «rivitalistico» (Carey e Roberts, 2002, p. 823).

Il culto Mulunga, 1890-1940. Tony Swain (1993, pp. 224-33) fa risalire il culto Mulunga alle guerre kalkatungu nel Queensland nordoccidentale e al massacro di guerrieri kalkadoon del 1884. I culti itineranti diffusisi in Australia centrale e meridionale stimolarono le ricerche di Walter Roth, Baldwin Spencer, Otto Siebert e Adolphus Elkin. I partecipanti al culto non solo rappresentavano il sanguinoso scontro tra colonizzatori e Aborigeni, ma concludevano la danza dando allo scontro la conclusione che ritenevano più desiderabile. Nelle danze, gli Aborigeni venivano uccisi dai bianchi finché la «Nonna», un potente essere ancestrale, emergeva dal mare e ingoiava i bianchi, indicando tutte le direzioni a significare che l'annientamento dei colonizzatori sarebbe stato completo. I ministri del culto Mulunga esortavano i seguaci a conformarsi alle leggi ancestrali, soprattutto quelle riguardanti il matrimonio e le relazioni sessuali (Carey e Roberts, 2002, p. 835). Siebert individuò nel culto Mulunga temi millenaristici e nativistici (Kolig, 1989, p. 79).

Movimenti sincretici. I missionari cristiani seguirono a ruota i colonizzatori, a volte spingendosi oltre i confini dell'insediamento pastorale. I risultati furono vari e talvolta inaspettati. Presso la remota comunità aborigena di Jigalong, nel Deserto Occidentale (Western Australia), il rifiuto del Cristianesimo, per lo meno nelle prime fasi di espansione missionaria, fu pressoché assoluto (Tonkinson, 1974). Ad Aurukun, nella penisola di Capo York nell'estremo Nord-Est, una mescolanza di religione aborigena locale e tradizioni delle vicine isole dello stretto di Torres coesistono con il Cristianesimo nelle stesse cerimonie (come documentato da Judith MacDougall nel documentario *The House-Opening*, 1980). In aree più densamente popolate, il Cristianesimo ortodosso riempì il vuoto lasciato dalle tradizioni aborigene incapaci di adattarsi. Tuttavia, in almeno due luoghi in Australia, si verificarono creativi tentativi di sincretismo.

Nel New South Wales nordorientale, la popolazione di lingua bandjalang fu raggiunta dalla missione interconfessionale United Aboriginal Mission (UAM). L'UAM, che predicava una versione fondamentalista del Cristianesimo, credeva e insegnava che gli spiriti tradizionali e le figure mitiche non erano illusori, bensì malvagie manifestazioni del male. Le credenze tradizionali sopravvissero nonostante l'incompatibilità con la realtà sociale: lo scardinamento dell'organizzazione clanica, la «liberazione» giovanile, l'indebolimento dello *status* degli anziani e la generale anomia. In questa comunità demoralizzata un predicatore pentecostale aborigeno non bandjalang trovò fertile terreno. La possessione dello Spirito Santo, tipica del Pentecostalismo, fu adattata alla tradizione aborigena; elementi di miti aborigeni locali furono incorporati nel sistema di credenze pentecostale, e la mitologia cristiana venne reinterpretata; i vari livelli d'iniziazione (primo dei quali il battesimo) furono enfatizzati ed elaborati; e furono adottati vari tabu. La versione bandjalang del Pentecostalismo era decisamente antieuropea: gli Europei erano paragonati ai Romani che uccisero Cristo (che era umile e povero come i Bandjalang, che saranno ricompensati quando Cristo tornerà in gloria). Non c'erano quasi contatti con i gruppi pentecostali europei. Il Pentecostalismo bandjalang offriva agli Aborigeni un modo per esprimere il risentimento verso gli oppressori e per ristabilire il rispetto di se stessi, oltre a offrire un'esperienza e una fede religiosa in armonia col passato sia aborigeno sia cristiano (Calley, 1964).

Sull'isola di Elcho, al largo della costa australiana centrosettentrionale (Terra di Arnhem nordorientale), verso la fine degli anni '50 del secolo scorso si sviluppò un movimento sincretico (Berndt, 1962). Gli oggetti sacri-segreti (*rangga*) erano esposti pubblicamente, e gli antenati spirituali paragonati ai profeti del Cristianesimo. La missione metodista sull'isola aveva evitato di denigrare la religione aborigena, e la guida del movimento aveva forti legami sia con la Chiesa sia con la religione tradizionale. Gli abitanti dell'isola, che occupavano un remoto angolo di una grande riserva, furono al riparo dai peggiori effetti della colonizzazione, e il mo-

vimento, sebbene fosse un tentativo di limitare l'assimilazione attraverso un compromesso, non era apertamente antieuropeo. I suoi obiettivi erano pragmatici: mantenere il controllo sulle questioni aborigene, ottenere migliori opportunità educative e occupazionali, e, attraverso la condivisione pubblica di segreti religiosi, unire gruppi aborigeni della Terra di Arnhem orientale, e forse oltre, che fino ad allora avevano avuto tendenze campanilistiche. Per fare ciò, però, ci si basò sull'idea errata che gli Europei apprezzassero le stesse cose che gli abitanti della Terra di Arnhem orientale tenevano maggiormente in conto, ossia i *rangga*. Il movimento fallì sotto molti aspetti. Alle donne, per la prima volta – come segno del nuovo ordine –, furono mostrati i *rangga*, di cui però non venne loro rivelato il significato, come invece accadeva ai novizi. Altri gruppi della Terra di Arnhem orientale non si conformarono alle novità, che non convinsero nemmeno gli amministratori europei e i missionari.

La continua secolarizzazione della religione tradizionale e la crescente adozione di valori materialistici da parte degli abitanti dell'isola di Elcho avrebbero potuto ridurre l'iniziale movimento a un episodio isolato all'interno di un processo di abbandono della religione come forza unificatrice, se, verso la fine degli anni '70, la maggioranza più influente degli isolani non avesse abbracciato il Cristianesimo evangelico fondamentalista. Il movimento fondamentalista si era rapidamente diffuso nella Terra di Arnhem centrale e orientale. Le caratteristiche del movimento non sono ancora chiare, ma sembra si sia trattato di un'altra possibilità di compromesso. Il sistema di credenze religiose è fondamentalmente cristiano, ma le forme rituali sono più vicine alla tradizione aborigena che a quella cristiana. Nel contesto delle nuove minacce all'inviolabilità della riserva della Terra di Arnhem da parte del governo e delle compagnie minerarie, i seguaci predicano l'uguaglianza tra Aborigeni e Europei, segno di un interesse – consapevole o meno – verso il controllo aborigeno sulla terra e la società. Sebbene il movimento abbia avuto notevole successo, l'adesione non è stata generale. Rappresentando una minaccia ancora più diretta alla religione tradizionale rispetto ai movimenti precedenti, ha messo padre contro figlio e tradizionalisti contro cristiani. Benché il movimento non sembri antieuropeo, né sia caratterizzato dall'estremo isolamento religioso del Pentecostalismo bandjalang, potrebbe forse svilupparsi in questa direzione.

Movimenti del Deserto Occidentale. Il complesso culturale che tradizionalmente occupava l'enorme regione desertica del Western Australia orientale e delle aree occidentali del Northern Territory e del South Australia è quello rimasto più protetto dall'invasione occidentale. A partire dagli anni '30 del secolo scorso, ma soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, gli Aborigeni del Deserto Occidentale si sono trasferiti negli insediamenti governativi e nelle regioni pastorali dell'altopiano meridionale del Kimberley, nell'Australia nordoccidentale. Qui gli Aborigeni sono riusciti ad adattare la loro religione tradizionale alle esigenze della dominazione europea.

Sin dalla fine degli anni '30, in questa regione i culti trascendenti hanno superato le tradizioni locali (Lommel, 1950). Uno di questi culti, il Kurrangara, mescolava occasionalmente elementi di cultura europea con la religione tradizionale. Un tempo diffuso, il culto sembra oggi estinto. Faceva parte di un più ampio complesso cultuale che comprendeva Kalwadi, Kajirri e Kunapipi, e i loro sviluppi a nord dall'Australia centrale verso la Terra di Arnhem (Berndt, 1951). Questi culti si svilupparono, a quanto pare, da culti precedenti (Meggitt, 1966; Stanner, 1966). La loro intensificazione e il loro incremento nel Deserto Occidentale negli ultimi decenni autorizzano a trattarli come movimenti religiosi singolarmente e come un movimento globale collettivamente (Kolig, 1973, 1981).

Il cuore del movimento si trova nell'altopiano del Kimberley meridionale, dove gli Aborigeni del Deserto Occidentale si sono trasferiti da sud. In questa zona i culti si diffondono attraversando centinaia di chilometri. Un'importante spinta è stata impressa dal Pastoral Award, nel 1969, che garantì ai lavoratori aborigeni negli allevamenti di bestiame della regione parità di retribuzione, ma fu anche seguìto da espulsioni di massa degli Aborigeni dalla terra dove si erano trasferiti in cerca di sicurezza. L'espulsione coincise con la nascita di consapevolezza politica e di un crescente senso di comunanza di interessi da parte aborigena. Il movimento cultuale è strettamente legato alle rivendicazioni dei diritti aborigeni alla terra.

Nel Kimberley meridionale, e in molte altre zone del Deserto Occidentale, il clan, i suoi diritti alla terra e i relativi privilegi rituali sono sempre più anacronistici. Essi sono stati sostituiti dall'appartenenza residenziale delle varie comunità aborigene (con diverse origini) e dai diritti acquisiti attraverso l'iniziazione cultuale. Esiste un conflitto tra cristiani e seguaci del culto a proposito dei problemi d'identità simbolica e del ruolo da assumere nella più ampia comunità australiana. I seguaci del culto hanno modificato la religione tradizionale per rispondere alle esigenze di emancipazione giovanile e femminile, di un'identità panaborigena e dello sviluppo economico: le prove d'iniziazione sono state considerevolmente ridotte, le donne sono state ammesse ai culti su un piano di maggiore equità, il campanilismo religioso è stato superato dall'incorporazione di elementi ri-

tuali di varie origini, la *leadership* politica è stata separata da quella religiosa, pur rimanendo collaborativa, e il calendario rituale è stato adattato alle necessità dell'impresa economica. Alcuni o tutti questi elementi sono stati accettati da varie comunità aborigene del Deserto Occidentale, poiché i loro membri partecipano agli scambi cultuali che si diffondono principalmente dal Kimberley meridionale.

Ciclo canoro Dingarri-Kuranggara. I nuovi sviluppi politico-religiosi in Australia settentrionale sono stati studiati da Ronald M. Berndt, A. Lommel, Erich Kolig, K.P. Koepping, Helmut Petri, Gisela Petri-Odermann, Deborah Bird Rose, Tony Swain, e altri. Il celebre culto itinerante Kunapipi nacque nella zona del fiume Victoria o del fiume Roper, nel Northern Territory, e si diffuse nella Terra di Arnhem, in Australia centrale e nel Kimberley orientale (Berndt, 1951, p. 233; Meggitt, 1955, p. 401; Petri, 1954, p. 265). In Australia centrale e nel Kimberley orientale il culto si trasformò nel complesso Kunapipi-Gadjeri, con espressioni e ideologie maschiliste (Meggitt, 1966, pp. 84-86). Questo si fuse con il ciclo canoro itinerante Dingarri-Kuranggara del Deserto Occidentale. Le tradizioni dingarri celebrano le lunghe migrazioni degli antenati attraverso il Deserto Occidentale. Queste migrazioni si conclusero a Dingarri, un luogo mitico. Il culto Kuranggara generò pericolosissime forze vitali che ebbero origine nel territorio degli Anangu pitjantjatjara.

Il ciclo canoro Dingarri-Kuranggara mise in primo piano, a livello locale, i *jarnba*, gli spiriti dei morti del deserto. Visibili solo agli iniziati, i *jarnba* erano spiriti alti, simili a scheletri, con facce minacciose, corna e lunghi organi sessuali. Potevano vedere ciò che era nascosto e uccidere a distanza usando tavole sacre come fucili che puntavano contro i nemici. Quando l'industria pastorale cominciò a penetrare nelle regioni desertiche, i *jarnba* – con appetiti selvaggi e una sete inestinguibile – prosciugarono la terra (Koepping, 1988, pp. 401s.; Kolig, 1989, p. 84; Mol, 1982, p. 67). Essi agivano anche come terrificanti guardiani dei culti anticoloniali del deserto, dimostrando un'aggressività feroce verso l'invasione europea (Petri, 1968, p. 254).

Nell'industria pastorale settentrionale, in un contesto di ineguaglianza e sfruttamento strutturali, gli Aborigeni continuavano ad adempiere alle loro responsabilità cerimoniali nei confronti della terra e della gente. Per generazioni, i lavoratori aborigeni hanno condotto complesse negoziazioni con i datori di lavoro per conservare un fragile controllo sulla terra. Gli Aborigeni adattarono le loro pratiche culturali al ciclo stagionale del lavoro pastorale, celebrando le grandi cerimonie nella stagione di riposo, quella delle piogge. I datori di lavoro non ricambiarono però la cortesia. Fornivano alloggi miseri, e nei primi anni pagavano i lavoratori soltanto con abiti, attrezzi e cibo. Anche in seguito le paghe si mantennero scarse, non c'erano indennizzi e la salute dei lavoratori era trascurata (McGrath, 1997, pp. 3-7).

Negli anni '30 del XX secolo, il culto Dingarri-Kuranggara cominciò a legarsi ad altre forme di potere per contrastare i disastrosi effetti della colonizzazione. Gli adepti al culto trafficavano con il mortale potere delle malattie recentemente introdotte, lebbra e sifilide. Il capo *jarnba* aveva accesso alle forme di potere e conoscenza europee, e viveva in una abitazione da bianchi; lì, grazie alle erbe velenose del suo giardino, produsse la lebbra e la sifilide. Il potere tossico fu trasferito ritualmente alle tavole cerimoniali che vennero distribuite in tutta l'Australia nordoccidentale con veicoli motorizzati, piroscafi e aeroplani (Lommel, 1950, p. 23). Il ciclo canoro prediceva anche il rovesciamento delle relazioni aborigene tra i sessi. All'epoca le donne stavano diventando potenti e pericolose perché si accompagnavano alle forze colonizzatrici, sembrando quasi mezzosangue; si pensava che sarebbero vissute dopo la morte come potenti spiriti, che avrebbero preso il controllo della vita cultuale, e che gli uomini avrebbero dovuto espletare i lavori quotidiani (Koepping, 1988, pp. 402-409).

Il movimento Dingarri-Kuranggarra fu molto aggressivo e decisamente opposto ai bianchi, pur rappresentando un tentativo d'incorporare il potere e la conoscenza europei nelle forme cultuali indigene. I colonizzati non si sono semplicemente conformati o non hanno solo resistito alle forme e alle pratiche egemoniche. Essi hanno manipolato in modo creativo la forza dei colonizzatori appropriandosene e trasformandone i significanti a seconda delle proprie necessità politiche e culturali. Petri (1954, p. 268) considerava il culto come la reazione dei giovani aborigeni alla crescente incapacità degli anziani di resistere agli attacchi europei. Gli organizzatori del culto erano chiamati «impiegati», «poliziotti» e «cuochi». Le descrizioni del movimento proposte da Petri e Lommel presentano temi nativistici, revivalistici e antibianchi. Kolig rintraccia temi millenaristici, apocalittici e *cargo* nel culto Kuranggara (Kolig, 1989, pp. 84s.).

Movimento Woagaia-Jinimin. Le modalità di resistenza alle incursioni coloniali variano dalla rappresentazione rituale a forme di lotta apertamente politiche (in senso occidentale). A partire dagli anni '30 del secolo scorso gli Aborigeni che vivevano nelle fattorie più remote avevano iniziato a organizzarsi per ottenere migliori condizioni lavorative. La maggior parte dei governi appoggiarono il rifiuto da parte dei datori di lavoro di concedere paghe equivalenti al salario minimo, e

fu solo verso la fine degli anni '40 che i lavoratori aborigeni riuscirono ad avere sufficiente appoggio da parte dei sindacati. Nel 1946, assistiti da Don McLeod, un perforatore di pozzi bianco, alcuni mandriani aborigeni abbandonarono ventidue allevamenti nella regione di Pilbara. Durante lo sciopero alcuni agitatori vennero arrestati. Tra la metà e la fine degli anni '40, McLeod organizzò cooperative di minatori aborigeni su modello socialista, e nel 1949 il «Pindan mob» creò la propria compagnia per controllare le imprese finanziarie sul proprio territorio (McGrath, 2001, p. 144).

A quel tempo le popolazioni dell'Australia centrale e del Kimberley occidentale erano oggetto di un'intensa attività missionaria. Nel 1877, la Chiesa luterana stabilì le proprie missioni presso gli Arrernte delle MacDonnell Ranges, di Haasts Bluff e del deserto di Simpson. La Società missionaria battista australiana cominciò la propria attività missionaria presso i Warlpiri dell'Australia centrale nel 1947. I Walmajarri del Grande Deserto Sabbioso settentrionale furono influenzati sia dalla United Aborigines Mission (a Fitzroy Crossing dal 1952) sia dalla Chiesa cattolica (a Lagrange dal 1955).

Nel 1963, le tradizioni Dingarri-Kuranggara si fusero con il nuovo movimento Woagaia-Jinimin, nato dal complesso cultuale Gadjeri-Woagaia dell'Australia centrale. *Woagaia* è un termine generico che indica vari culti introdotti nel Kimberley da Warlpiri, Gurindji, Ngadi e altri gruppi dell'Australia centrale (Kolig, 1989, p. 124). In una missione della zona, Jinimin, il precoce figlio di un antico essere ancestrale, si rivelò agli Aborigeni come Gesù Cristo. L'epifania avvenne durante la celebrazione di una cerimonia woagaia. Jinimin-Gesù si proclamò protettore e custode della legge ancestrale (Petri e Petri-Odermann, 1988, p. 393).

Il Gesù bianco-nero preferiva gli Aborigeni ai bianchi. Dichiarò che, sin dall'inizio, la terra era appartenuta agli Aborigeni e che li avrebbe aiutati a riottenere la loro terra. Gli antenati dei Dingarri stavano tornando dalla mitica terra Dingarri, a oriente. Partecipando al culto Woagaia, gli Aborigeni avrebbero ottenuto il potere e la forza necessaria per opporsi ai colonizzatori. Per riuscire nell'intento, dovevano rigorosamente aderire alla legge ancestrale. Così facendo, gli invasori europei sarebbero stati sconfitti, e l'Acqua Santa sarebbe piovuta dal cielo annegando i bianchi e rendendo bianca la pelle degli Aborigeni. Gli Aborigeni avrebbero così riottenuto il dominio sulla loro terra diventando bianchi (Koepping, 1988, p. 404; Kolig, 1989, p. 86; Petri e Petri-Odermann, 1988, p. 393).

Nel giugno del 1966, alcuni mandriani lasciarono l'allevamento di Newcastle Waters, seguiti da duecento lavoratori gurindji dell'allevamento di Vesteys' Wave Hill. Vestey, una compagnia inglese, possedeva dieci allevamenti nel Northern Territory e nel Kimberley orientale, e controllava un impero grande quasi quanto la Tasmania. I Vestey, una delle più ricche famiglie britanniche, avevano un giro d'affari di più di un miliardo di sterline nel mercato mondiale della carne, ma i loro lavoratori aborigeni guadagnavano una miseria e vivevano in condizioni precarie. Lo sciopero dei Gurindji, cominciato come una richiesta di stipendi e condizioni lavorative equi, si rivelò come la rivendicazione politica di un popolo oppresso che non aveva mai rinunciato alla sovranità sulla propria terra. I Gurindji rivendicarono il possesso dei loro territori tradizionali e il diritto di gestire la propria comunità, libera dallo sfruttamento dei Vestey e dal controllo del «*welfare*» (Jennett, 2001, p. 122).

Nel 1966, il culto Woagaia-Jinimin – definito la «Legge di Dio» – si era ormai diffuso verso ovest. Sin dall'inizio del XX secolo, i Walmajarri si erano trasferiti verso nord-ovest da una zona desertica trecento chilometri a sud-est di Fitzroy Crossing. Su richiesta dei Walmajarri, gli antenati dingarri stavano «tornando» dal deserto verso la loro «vera terra» a nord-ovest. I gruppi del *Dreaming* procedevano lungo percorsi sotterranei (utilizzati per attraversare le terre appartenenti ad altri) con cammelli che portavano i loro *darrugu* (oggetti sacri-segreti). Il loro capo e protettore durante il viaggio era Jinimin-Gesù. Il culto itinerante Woagaia-Jinimin era impiegato per legittimare la migrazione nordoccidentale dei Walmajarri e la loro rivendicazione di terre in altre aree. Era quindi anche un tentativo di ritrovare «il centro del mondo» da parte di persone che erano state emarginate dalla colonizzazione europea (Petri e Petri-Odermann, 1970, pp. 251-72).

Nelle zone costiere nordoccidentali Jinimin-Gesù era di pelle scura. I missionari erano accusati di falsificare il messaggio di Dio per mantenere in schiavitù gli Aborigeni. In seguito a ripetute visioni apocalittiche di un diluvio della fine dei tempi, un nuovo Noè apparve a Fitzroy Crossing. Quest'uomo walmajarri aveva scoperto un'arca carica d'oro, mandata dal cielo da Jinimin, che era stata nascosta nella zona dal tempo del *Dreaming*. A Myroodah-Looma, una «Bibbia» aborigena rivelò che l'arca era un rifugio dall'inondazione che avrebbe annientato tutti i bianchi e la base per un mondo aborigeno superiore alla società coloniale europea (Kolig, 1981, p. 160, 1988, p. 167, 1989, p. 119; Petri e Petri-Odermann, 1988, pp. 393s.).

Nel 1969 il Pastoral Award, che concesse ai lavoratori aborigeni salari equi, fu subito seguìto da una contromossa degli allevatori per scacciare gli Aborigeni dagli allevamenti. La strategia consisteva nello sfrattare gli Aborigeni prima di dover loro concedere la terra o il pieno godimento dei diritti. Negli anni '70 si verificò quindi una nuova spoliazione degli Aborigeni che lavo-

ravano negli allevamenti, che furono così obbligati a vivere in accampamenti ai margini delle città. L'espulsione coincise con un aumento della consapevolezza politica aborigena (McGrath, 2001, p. 144).

Il movimento Woagaia-Jinimin combinava le idee socio-rivoluzionarie di Don McLeod, una nascente politica di rivendicazione dei diritti alla terra, e temi biblici apocalittici. Durante le celebrazioni cerimoniali (sotto la protezione di Jinimin-Gesù), i seguaci del culto si appropriavano di pericolosi poteri coloniali e li sfruttavano per la propria causa. Le forze apocalittiche erano rivolte contro i colonizzatori, mentre l'arca di Noè offriva sicurezza e protezione per gli Aborigeni. Erich Kolig (1988, p. 166) individua elementi millenaristici nella storia dell'arca di Noè. Secondo Helmut Petri e Gisela Petri-Oderman (1988, pp. 391-94), il culto Woagaia-Jinimin era un nuovo movimento nativistico-millenaristico con forti tendenze revivalistiche e rivitalistiche.

Culto itinerante Julurru. Il culto Julurru, sviluppatosi dai complessi cerimoniali Dingarri-Kungarra e Woagaia, comparve per la prima volta nella regione di Pilbara. Tony Swain fa risalire il culto all'aiutante aborigeno di Don McLeod, che aveva ambizioni di comando frustrate (Swain, 1993, p. 259). Fantasmi malesi della nave affondata Koombana gli fecero visita in sogno e gli rivelarono le loro avventure coloniali. Julurru – un fantasma malese o giapponese – aveva attraversato l'Australia su cammelli afgani, cavalli, auto, navi e aerei. Unì vari sentieri del *Dreaming*, individuò *Dreaming* perduti e li portò a Dingarri. Questo terribile guerrafondaio fu coinvolto anche in battaglie aeree, affondamenti navali e bombardamenti in territorio aborigeno durante la seconda guerra mondiale. Attraverso la celebrazione del culto itinerante, Julurru trasmise la propria conoscenza e il proprio potere tecnico-militare al popolo aborigeno, e dichiarò l'eguaglianza tra Aborigeni e bianchi in Australia (Kolig, 1989, pp. 120s.; Swain, 1993, p. 261).

Negli anni '60 e '70 del XX secolo, il culto raggiunse il fiume Fitzroy e il Kimberley meridionale, dove i «prigionieri» (iniziati) venivano tenuti in «prigione» e controllati da «poliziotti». Le danze prevedevano la rappresentazione di battaglie tra soldati, battaglie aeree, spettacolari danze del fuoco, bombardamenti e affondamenti navali, e apparizioni di Adolf Hitler (Kolig, 1989, p. 122; Swain, 1993, p. 258).

Il culto raggiunse l'Australia centrale verso la fine degli anni '70. Qui Julurru aveva assunto un aspetto da allevatore, vestendosi con abiti, cappello e pistole da mandriano. Cavalcava un cavallo bianco o una motocicletta, beveva enormi quantità di alcol, e causava incidenti automobilistici quando i guidatori non prestavano aiuto agli Aborigeni (Swain, 1993, pp. 254s.). A Lajamanu, il culto fu adottato dai Warlpiri durante un periodo di presa di coscienza politica – nel 1976 fu approvato l'Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act, e nel 1978 Gurindji e Warlpiri ottennero 95.000 chilometri quadrati di terra a sud di Wave Hill. Nel 1979, alla cerimonia Julurru a Lajamanu partecipò un contingente di Noonkanbah. L'episodio contribuì ad aumentare la consapevolezza dell'impotenza aborigena di fronte agli interessi minerari e lo scetticismo riguardo alla buona volontà del governo nei confronti degli Aborigeni (Wild, 1981, p. 3). Nell'aprile del 1980, per evitare che la zona fosse trasformata in una miniera, i membri di ventisei comunità aborigene si riunirono a Noonkanbah impegnandosi in un'azione politica diretta e nell'esecuzione di cerimonie politico-religiose.

Secondo Stephen Wild il culto Julurru rappresenta, almeno in parte, un meccanismo per creare alleanze tra le popolazioni aborigene del Deserto Occidentale, del Kimberley e del Deserto Centrale in seguito ai successi e ai fallimenti delle rivendicazioni dei diritti alla terra. A Lajamanu, il culto era controllato da amministratori aborigeni piuttosto giovani, politicamente consapevoli, abili nel negoziare con gli Europei e nel controllo dei trasporti e dei mezzi di comunicazione della comunità. Qui, l'obiettivo dei *leader* del culto era di sostituire le vecchie cerimonie con le nuove (Wild, 1981, p. 14).

I racconti del *Dreaming* locali e regionali non erano in grado di rendere conto della devastazione causata dalla colonizzazione europea. I culti itineranti che si servivano di strane e misteriose forze vitali erano incapaci di generare poteri sufficientemente pericolosi da scacciare i colonizzatori. Gli Aborigeni, quindi, si appropriarono di narrazioni tratte dai repertori dei colonizzatori. La Bibbia – documento dei colonizzatori – fu un'eccellente fonte di racconti catastrofici e di devastazione. Il Dio del Vecchio Testamento puniva i peccatori con piaghe, carestie, inondazioni, guerre, esili e schiavitù. I seguaci del culto aborigeno incorporarono sempre più i pericolosi poteri coloniali nelle loro celebrazioni cerimoniali e, sotto la protezione di potenti spiriti, scatenarono forze apocalittiche contro i loro nemici.

In tempi più recenti, gli Aborigeni si sono appropriati di narrazioni coloniali «non religiose», come quelle del capitano Cook e di Ned Kelly, per costruire un discorso di resistenza, ma usandole in modo mistico-religioso. Le narrazioni aborigene in cui il capitano Cook appare come il principale responsabile della colonizzazione sono state studiate in Australia settentrionale da Kolig, Rose, Chips Mackinolty e Paddy Wainburranga. Il capitano Cook era un legislatore, come gli esseri del *Dreaming*, ma si rifiutò di riconoscere la legge aborigena. La precedente occupazione e proprietà della terra era ovvia: «Tu [ca-

pitano Cook] guardati intorno, guarda la terra ora. La gente è stata qui, ha la sua cultura. In tutta l'Australia [...] siamo gli unici sulla terra. Stiamo sulla terra, noi gli Aborigeni. Tu non hai nulla, tutto il tuo governo [...] noi abbiamo tutta la cultura. Quel posto del *Dreaming*, è importante» (Danaiyairi, in Rose, 1984, p. 34).

Il capitano Cook portò avanti il proprio programma di colonizzazione ponendo la propria legge immorale al di sopra della legge aborigena. Gli Europei si impossessarono del territorio aborigeno, dei suoi prodotti, e del lavoro umano per accrescere il proprio benessere politico ed economico – per «diventare forti» a spese del popolo aborigeno. Questa particolare narrazione relativa al capitano Cook individua la responsabilità della colonizzazione non nell'ambito spirituale, ma nella legge e nella pratica europee, trovando per altro tale legge immorale (Rose, 1984, p. 35, 1988, p. 371).

Se il capitano Cook è stato una presenza negativa nella maggior parte delle narrazioni aborigene coloniali, Ned Kelly ha avuto un trattamento diverso. Nelle storie yarralin, Ned Kelly e i suoi angeli scesero dal cielo. Amici degli Aborigeni, viaggiarono nel Northern Territory e nel Kimberley sparando alla polizia. La storia della vita di Kelly è stata combinata con storie bibliche su Dio, Noè e Gesù. Ad esempio, Kelly prosciugò la terra dopo il diluvio e nutrì molti Aborigeni con un pentolino di tè e un piccolo panino. Secondo una versione della storia, Kelly fu ucciso dal capitano Cook e sepolto; il terzo giorno resuscitò dai morti e, accompagnato da un gran rumore e dal tremore della terra, salì al cielo (Rose, 1988, p. 369, 1994, pp. 182-84).

Nell'Australia contemporanea gli Aborigeni continuano a creare narrazioni coloniali e postcoloniali. Creano storie del mondo incorporando storie del *Dreaming*, «storie degli anziani», e le loro storie di vita in una cornice biblica e coloniale australiana (vedi Beckett, 1993; McDonald, 2001). Come tutti gli esseri umani, prendono storie e personaggi da narrazioni più ampie, li elaborano in base ai propri bisogni del momento, e inseriscono in queste cornici le proprie narrazioni del sé. Mentre gli Aborigeni si allontanano dalle città e dalle riserve coloniali per creare le proprie comunità indipendenti, queste fonti narrative vengono lette, rilette, anche in modo errato, e interpretate. In Australia settentrionale:

> l'obiettivo principale [degli Aborigeni] è una forma di segregazione che permetta loro di ottenere il distacco necessario dall'egemonia bianca e quindi il controllo sulla propria esistenza [...] una separazione ambita e desiderata da un gruppo politicamente impotente in modo da poter vivere la propria vita, con il proprio ritmo, e realizzare i propri ideali.
>
> (Kolig, 1989, p. 33).

Conclusione. Il localismo della religione aborigena tradizionale ha inibito la nascita di un movimento religioso panaborigeno. I pochi movimenti religiosi precedenti hanno avuto interesse solo locale. Nonostante il movimento del Deserto Occidentale si basi sulle caratteristiche tradizionali della religione aborigena, esso ha migliorato quegli aspetti che risultano inappropriati per la situazione moderna e inaccettabili per coloro che dispongono di alternative. Il Cristianesimo, comprese le versioni aborigene che potrebbero costituire movimenti religiosi in sé, è il rivale principale delle tradizioni aborigene rivitalizzate e adattate. Forse perché troppo diversi, ci sono stati pochi tentativi di sincretismo tra Cristianesimo e religione aborigena. Ad eccezione del Pentecostalismo bandjalang, la religione aborigena successiva al contatto europeo non presenta un'evidente connotazione antieuropea, non perché gli Aborigeni australiani abbiano benevolmente accolto l'occupazione europea, ma perché le caratteristiche principali della religione tradizionale paiono inadeguate a tale compito. Nelle zone in cui la religione aborigena ha mantenuto una certa vitalità, esistono le condizioni per la conservazione e lo sviluppo di un'identità aborigena in cui la religione sia un elemento importante. Almeno in una grande regione, il Deserto Occidentale, questo elemento presenta alcuni tratti di movimento religioso. I sistemi di trasporto e le comunicazioni moderni, così come i risultati positivi ottenuti dall'attuale lotta politica per il riconoscimento del diritto aborigeno alla terra in aree ad alta densità aborigena, potrebbero stimolare l'ulteriore sviluppo di una rete adattata, rivitalizzata e blandamente integrata di tradizioni religiose aborigene che porti verso quello che può essere considerato un movimento religioso aborigeno nazionale.

[Vedi anche *CRISTIANESIMO IN OCEANIA*, articolo *Il Cristianesimo in Australia e Nuova Zelanda*].

BIBLIOGRAFIA

J. Beckett, *Walter Newton's History of the World – or Australia*, in «American Ethnologist», 20/4 (1993), pp. 675-95.

R.M. Berndt, *Influence of European Culture on Australian Aborigines*, in «Oceania», 21/3 (1951), pp. 229-35.

R.M. Berndt, *An Adjustment Movement in Arnhem Land, Northern Territory of Australia*, Paris 1962.

K. Burridge, *New Heaven, New Earth*, Oxford 1969.

M.J.C. Calley, *Aboriginal Pentecostalism. A Study of Changes in Religion, North Coast, NSW*, Diss. Sydney 1955.

M.J.C. Calley, *Pentecostalism among the Bandjalang*, in Marie Reay (cur.), *Aborigines Now*, Sydney 1964, pp. 48-58.

Hilary M. Carey e D. Roberts, *Smallpox and the Baiame Waganna of Wellington Valley, NSW, 1829-1840: The Earliest Nativist Movement in Aboriginal Australia*, in «Ethnohistory», 49/4 (2002), pp. 821-69.

É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Roma 2005).
J.W. Fernandez, *African Religious Movements*, in «Annual Review of Anthropology», 7 (1978), pp. 195-234.
C. Jennett, *Aboriginal Politics*, in J. Jupp (cur.), *The Australian People. An Encyclopedia of the Nation, Its People, and Their Origins*, 2ª ed. Cambridge/UK 2001, pp. 121-27.
K.P. Koepping, *Nativistic Movements in Aboriginal Australia. Creative Adjustment, Protest, or Regeneration of Tradition*, in T. Swain e Deborah B. Rose (curr.), *Aboriginal Australians and Christian Missions*, Bedford Park 1988, pp. 397-411.
E. Kolig, *Tradition and Emancipation. An Australian Aboriginal Version of «Nativism»*, in «Newsletter of the Aboriginal Affairs Planning Authority, Western Australia», 1/6, supp. (1973).
E. Kolig, *Captain Cook in the Western Kimberleys*, in R.M. Berndt e Catherine H. Berndt (curr.), *Aborigines of the West. Their Past and Present*, Nedlands-Forest Grove/Ore. 1979, 2ª ed. Perth 1980.
E. Kolig, *The Silent Revolution*, Philadelphia 1981.
E. Kolig, *Religious Movements*, in J. Jupp (cur.), *The Australian People. An Encyclopedia of the Nation, Its People, and Their Origins*, North Ryde 1988, pp. 165-167.
E. Kolig, *Dreamtime Politics. Religion, World View, and Utopian Thought in Australian Aboriginal Society*, Berlin 1989.
I.M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Harmondsworth 1971.
R. Linton (cur.), *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, New York 1940.
R. Linton, *Nativistic Movements*, in W.A. Lessa e E.Z. Vogt (curr.), *Reader in Comparative Religion*, 4ª ed. New York 1979.
A. Lommel, *Modern Culture Influences on the Aborigines*, in «Oceania», 21/1 (1950), pp. 14-24.
C. Mackinolty e P. Wainburranga, *Too Many Captain Cooks*, in T. Swain e Deborah B. Rose (curr.), *Aboriginal Australians and Christian Missions*, Bedford Park 1988, pp. 355-60.
K. Maddock, *The Australian Aborigines. A Portrait of Their Society*, London 1972, ed. riv. Ringwood 1982.
G.E. Marcus e M.M.J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago 1986 (trad. it. *Antropologia come critica culturale*, Roma 1998).
Heather McDonald, *Blood, Bones, and Spirit. Aboriginal Christianity in an East Kimberley Town*, Melbourne 2001.
Ann McGrath, *The History of Pastoral Co-Existence*, in Aboriginal and Torres Strait Islander Social Justice Commissioner, *Native Title Report - July 1996 to June 1997*, Canberra 1997, pp. 10-18.
Ann McGrath, *The Pastoral Industry*, in J. Jupp (cur.), *The Australian People. An Encyclopedia of the Nation, Its People, and Their Origins*, 2ª ed. Cambridge 2001, pp. 141-45.
M.J. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Sydney 1966.
M.J. Meggitt, *Djanba among the Walbiri, Central Australia*, in «Anthropos», 50 (1955), pp. 375-403.
H. Mol, *The Firm and the Formless*, Waterloo/Ont., 1982.
H. Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien*, Braunschweig 1954.
H. Petri, *Australische eingeborenen-religionen*, in H. Nevermann, E.A. Worms e H. Petri, *Die Religionen der Südsee und Australiens*, Stuttgart 1968.
H. Petri e Gisela Petri-Odermann, *Stability and Change. Present-Day Historic Aspects among Australian Aborigines*, in R.M. Berndt (cur.), *Australian Aboriginal Anthropology*, Nedlands 1970, pp. 248-76.
H. Petri e Gisela Petri-Odermann, *A Nativistic and Millenarian Movement in North West Australia*, in T. Swain e Deborah B. Rose (curr.), *Aboriginal Australians and Christian Missions*, Bedford Park 1988, pp. 391-96.
Deborah B. Rose, *The Saga of Captain Cook. Morality in Aboriginal and European Law*, in «Australian Aboriginal Studies», 2 (1984), pp. 24-39.
Deborah B. Rose, *Jesus and the Dingo*, in T. Swain e Deborah B. Rose (curr.), *Aboriginal Australians and Christian Missions*, Bedford Park 1988, pp. 361-75.
Deborah B. Rose, *Ned Kelly Died for our Sins*, in «Oceania» 65/2 (1994), pp. 175-86.
W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, Sydney (1966) 1989, rist. (Oceania Monograph, 36).
T. Swain, *A Place for Strangers. Towards a History of Australian Aboriginal Being*, Cambridge 1993.
R. Tonkinson, *Aboriginal Victors of the Desert Crusade*, Menlo Park/Cal. 1974.
H.W. Turner, *The Approach to Africa's Religious Movements*, in «African Perspectives», 2 (1976), pp. 13-23.
St. Wild, *The Role of the Katjiri (Gadjari) among the Walpiri in Transition*, in *Seminars 1971, Centre for Research in Aboriginal Affairs, Monash University*, Clayton 1972, pp. 110-35.
St. Wild, *Walbiri Music and Dance in their Social and Cultural Nexus*, Diss. Bloomington/Ind. 1975.
St. Wild, *A Contemporary Aboriginal Religious Movement of the Western Desert*, presentato all'AIAS Symposium on Contemporary Aboriginal Religious Movements, Canberra 1981.
Nancy Williams, *Two Laws. Managing Disputes in a Contemporary Aboriginal Community*, Canberra 1987.

STEPHEN A. WILD

[I capitoli: Il waganna di Baiame, 1833-1835; Il culto Mulunga, 1890-1940; Ciclo canoro Dingarri-Kuranggara; Movimento Woagaia-Jinimin; e Culto itinerante Julurru sono dovuti a Heather McDonald (2005)].

Cristianesimo aborigeno

La Teologia Aborigena è stato un movimento radicale nato verso la fine degli anni '60 del secolo scorso e che ha acquisito maggiore rilievo all'inizio del decennio successivo. Il movimento premeva per la creazione di una teologia indigena basata sulla giustizia sociale biblica. Si è trattato di un movimento autonomo postoccidentale, postconfessionale, che sottolineava l'obbedienza, l'azione e la liberazione profetiche; cercava di proporre l'aboriginalità (ossia identità, cultura e spiri-

tualità aborigene) come principio guida, e di conservare la religione tradizionale aborigena utilizzando le narrazioni ancestrali (*Dreaming*), le cerimonie, i rituali e le leggi come fondamento divino per la fede e l'identità contemporanee. Considerava le pratiche tradizionali, come le cerimonie e i racconti, quali potenti segni di verità cosmiche e temporali, e il *Dreaming* aborigeno quale guida senza tempo per un impegno attivo.

Tra i molti *leader* cristiani aborigeni coinvolti nello sviluppo della Teologia Aborigena, i tre oggi più celebrati dai cristiani aborigeni sono il pastore Don Brady, il reverendo Charles Harris e il pastore David Kirk. I cristiani aborigeni li considerano i pionieri della Teologia e della Chiesa aborigene (con riferimento alla Aborigines Inland Mission, alla United Aborigines Mission e alla Chiesa metodista del Queensland). Questi *leader* aborigeni accusavano la società bianca di avere soggiogato e sfruttato il popolo aborigeno, e sollevavano le fondamentali questioni di giustizia ed eguaglianza. Inoltre, accusavano i missionari europei di avere influenze distruttive sulla cultura e sul popolo aborigeni. Essi univano così fede e impegno politico. L'impatto di questi tre *leader* sulla visione del Cristianesimo aborigeno fu radicale. Storicamente, i missionari (sia cattolici sia protestanti) avevano stabilito che l'accesso degli Aborigeni a Dio potesse avvenire solo attraverso di essi. Al contrario, agli Aborigeni veniva ora presentata un'immagine diversa, una connessione diretta con Dio. I *leader* aborigeni spiegarono che tutti i cristiani aborigeni avevano diretto accesso a Dio, e che il loro rapporto con Gesù Cristo era stato stabilito molto tempo prima dell'invasione europea della loro terra, grazie al loro antichissimo rapporto con Dio.

Il reverendo Don Brady. Il reverendo Don Brady fu una figura fondamentale all'interno del movimento religioso, sociale e politico aborigeno. Secondo gli Aborigeni, la sua vita e il suo ministero sono stati fondamentali per lo sviluppo della Teologia Aborigena. Fu il primo *leader* religioso aborigeno a guidare marce politiche, a chiedere l'abolizione del Queensland Aborigines Act, razzista e oppressivo, che sottoponeva le popolazioni aborigene a condizioni sociali, economiche e sanitarie disumane attraverso il controllo su dove vivessero e lavorassero, su chi sposassero, e sull'avanzamento scolastico. L'esempio di Brady influenzò molte generazioni.

Il pastore Brady era originario di Palm Island, ex prigione nell'estremo Nord del Queensland, usata per rinchiudere e controllare gli Aborigeni. Qui ricevette la vocazione, e fu uno dei primi studenti maschi aborigeni ad essere educato dalla Aborigines Inland Mission (AIM). Sposò la compagna di scuola Darlene Willis, di Cherbourg, altra missione aborigena nel Queensland meridionale. Per un certo numero di anni lavorarono insieme all'interno dell'AIM.

Il pastore Brady era un uomo dotato, capace di vedere al di là dell'inefficienza della pratica, del programma e delle politiche della missione. Nei primi anni '60, intraprese altri due anni di studio teologico presso il Methodist College a Kangaroo Point. Verso la fine dello stesso decennio, lavorò con la Chiesa metodista del Queensland, nel centro di Brisbane, a Spring Hill. Era molto conosciuto, soprattutto tra gli Aborigeni, per la sua predicazione olistica. A Brady non interessava solo il lato spirituale, ma anche quello fisico ed emotivo della gente. Sapeva comunicare, riusciva a vedere le difficoltà e a porvi rimedio. Il fascino della sua predicazione andò oltre la comunità aborigena, e molti non Aborigeni erano attratti dal suo carisma.

L'atteggiamento profetico del pastore Brady nacque dalle sue esperienze all'estero. Grazie a una Churchill Fellowship si recò presso varie comunità degli Stati Uniti, dove cominciò a percepire una nuova direzione. Come egli stesso spiegò: «A Chicago ho sentito una chiamata, "Don, alzati, farai qualcosa di nuovo"» (Brady, 1971, p. 39).

Brady fu il primo pastore e *leader* aborigeno a combinare l'applicazione del Vangelo con la pratica culturale aborigena. Si distinse per due aspetti: era all'avanguardia nel rapporto tra Vangelo e cultura, e poneva grande enfasi sulle questioni di giustizia sociale. La sua predicazione dimostrò la priorità di Cristo per i poveri, l'identificazione di Cristo con i poveri. Fu il suo particolare approccio verso questi due fattori a funzionare così bene. Provò a portare la cultura aborigena in chiesa, cosa che diede enorme supporto agli Aborigeni. Il reverendo aborigeno Graham Paulson, nel ricordare l'influenza di Brady, afferma: «Brady era esattamente all'avanguardia nella predicazione metodista presso gli Aborigeni urbani» (Paulson, 1995).

Il pastore Brady vide la povertà della propria gente e ne udì il lamento. Sentiva che Dio era dalla parte degli oppressi e che stava conducendo il suo popolo fuori dalla schiavitù. Si chiese come potesse rispondere ai bisogni spirituali degli Aborigeni, se questi erano schiavizzati dalla legislazione australiana che li opprimeva e letteralmente negava loro la dignità e i diritti umani. Brady si guadagnò il titolo di «parroco pugilatore» perché raccoglieva i senzatetto nei parchi e in altri luoghi dove potevano essere arrestati o subire ulteriori abusi dal sistema. Li portava in un rifugio, spesso con la forza, ma il giorno dopo veniva sempre ringraziato. Per quanto riguarda la Chiesa, questo tipo di attività non era mai stato intrapreso prima nella storia della missione tra gli Aborigeni.

Brady era un catalizzatore, nel senso che creò una

Chiesa di colore, sfidò le istituzioni, e iniziò un movimento di colore che ebbe risonanza in tutto il Paese. Accese la passione nella gente, fece scoccare la scintilla, accese la volontà di combattere e il bisogno di lottare per la giustizia. Instillò nella gente la speranza, il desiderio di vivere. Brady rivelò ai cristiani aborigeni che il Dio di giustizia, che aveva liberato gli Israeliti dalla schiavitù egizia, sosteneva il popolo aborigeno nella lotta per la libertà dall'oppressione occidentale, dalle leggi razziste e dall'imperialismo. Insieme ad altri movimenti aborigeni secolari di tutto il Paese (come l'Aboriginal Land Rights Movement), Brady ebbe dalla propria parte la forza della Chiesa di colore da lui fondata, guidato dalla convinzione dell'uguaglianza e della libertà universali. Gli Aborigeni cominciarono a unirsi nella speranza che Dio fosse dalla loro parte, e che avrebbe mandato lo Spirito Santo a sostenerli, perché fosse la loro forza e il loro coraggio di fronte al razzismo inflitto dalla società australiana bianca. Li rese consapevoli che Cristo era venuto e morto per loro, e che anche loro erano liberi ed eredi del Regno. Le pressioni su Brady furono enormi, perché la sua era una voce solitaria nella Chiesa metodista del tempo, e diceva cose che gli Aborigeni non avevano mai udito prima.

Brady mise in discussione il sistema politico (come, ad esempio, il Department of Native Affairs di Brisbane), e sollevò numerose questioni di giustizia sociale. Nel frattempo, alcuni conservatori e bianchi della Chiesa metodista cominciarono a prendere le distanze da lui. Si trovò così sempre più isolato dal sistema che lo aveva sostenuto all'inizio – cioè fino a quando non cominciò a sollevare questioni di giustizia in termini di problemi sociali. Brady si trovò sempre più solo, un *leader* isolato. Le critiche arrivavano anche da alcuni dei suoi precedenti colleghi dell'AIM. Questi non ne capivano le tendenze politiche, e provavano a spiritualizzare tutte le questioni politiche, sociali ed economiche.

Il fatto che Brady volesse mettere in atto e predicare il Vangelo attraverso l'azione di Cristo ebbe severe ripercussioni. Egli si ritrovò spiritualmente ed emotivamente distrutto. La Chiesa lo abbandonò e lo sconsacrò, privandolo così del suo *status* e della base per la sua influenza sulla comunità – ciò che gli aveva fornito il fondamento di giustizia, moralità e integrità.

Brady diede la vita per ciò in cui credeva, obbedendo a ciò che Dio gli aveva chiesto di fare. E, nonostante la Chiesa gli si fosse rivolta contro e avesse provato a metterlo a tacere e a discreditarlo, il retaggio della sua predicazione sarebbe sopravvissuto e sarebbe divenuto visibile nella vita e nella predicazione dei suoi successori. Gli sforzi di Brady non furono inutili; al contrario, la sua influenza perdura grazie a coloro che hanno il coraggio e la perseveranza di portare oggi la croce. David Thompson, un amico di lunga data del pastore Brady, lo descrive come «un uomo in anticipo sul suo tempo», e «un uomo forte, di carattere, dotato di una visione personale, che pose le basi per il futuro» (Thompson, 1995).

Pastore David Kirk. Il pastore David Kirk fu un'altra figura fondamentale per lo sviluppo di una società e di una organizzazione aborigene. Crebbe a Cherbourg, una missione nel Queensland sudorientale, sotto l'autorità oppressiva del Queensland Aboriginal Act.

Kirk ricevette la vocazione a Cherbourg, sotto il ministero di un predicatore aborigeno, Herbie Fisher, ed entrò nel Bible College a Singleton, nel New South Wales, alla metà degli anni '50. Lavorò con Howard Miles (che divenne poi presidente dell'AIM nel Northern Territory), e dopo il matrimonio lavorò con la moglie, Dawn Dates, a Caroona, nel New South Wales centrale. Per molti anni Kirk fu al servizio dell'AIM, e l'attività principale del suo ministero fu il lavoro condotto a Cherbourg, che costruì dal nulla a partire dalla precedente missione bianca, al punto che la Chiesa divenne l'istituzione sociale principale nell'area. Molte azioni e programmi si concentravano sulla Chiesa, o nascevano da essa o dai cristiani. La chiesa era sempre piena. A Cherbourg voleva migliorare l'educazione laica, che il Department of Native Affairs del Queensland non aveva ancora modificato da quando egli era bambino. Lavorò con la comunità a programmi sociali volti a migliorare la qualità della vita della gente a Cherbourg.

Nella prima metà degli anni '60, Kirk diventò vicedirettore del Bible College di Singleton. Il suo impegno verso la giustizia sociale era evidente nel tentativo di cambiare il sistema dall'interno. Constatò che il sistema non riconosceva poteri agli Aborigeni, dato che non c'erano *leader* aborigeni che facessero parte degli organi direttivi della Chiesa. Non possedevano *status*, né potere; erano costantemente oppressi e sottomessi dalla missione. Secondo Kirk, dato che la missione si chiamava Aborigines Inland Mission, dovevano essere coloro che la missione aveva educato, ossia gli indigeni, a guidarla. Diresse il movimento fino a quando dovette lasciare la missione. Il conflitto si era fatto così acceso che Aborigeni e non Aborigeni decisero di proseguire separati.

Alla fine, dodici o diciotto mesi dopo, durante un'assemblea aborigena a Cherbourg, l'Aboriginal Convention decise di istituire l'Australian Aboriginal Evangelical Fellowship. A insaputa dell'Assemblea, dei colleghi di Kirk erano venuti a conoscenza di questo movimento e stavano guidando un proprio contromovimento all'interno della United Aborigines Mission (UAM), sorella dell'AIM del Western Australia. Le due organizzazioni avevano inizialmente collaborato a La Perouse, a

Sydney. L'Aboriginal Conference in Western Australia creò l'Aboriginal Evangelical Fellowship. A distanza di una settimana l'una dall'altra, senza preavviso, le due organizzazioni evangeliche, una indipendentemente dall'altra, giunsero allo stesso nome, con all'incirca lo stesso scopo, una a est e l'altra a ovest. Nel 1968 cominciarono a organizzare congiuntamente le proprie assemblee e, nel 1970, decisero di fondere i due gruppi sotto l'egida dell'organizzazione nazionale Aboriginal Evangelical Fellowship of Australia (AEF).

Kirk cercò di sviluppare la Chiesa aborigena seguendo princìpi indigeni. Fino ad allora non aveva ritenuto che la Chiesa potesse essere autonoma quanto a sostegno, amministrazione e diffusione. L'Evangelismo aveva però cominciato a diffondersi nella comunità aborigena (autodiffusione), permettendo l'autosostegno. Gli Aborigeni australiani erano, e ancora sono, al livello più basso della scala di sviluppo socio-economico, e ciò che più preoccupava Kirk era che gli Aborigeni non avevano potere decisionale. Come potevano uscire da questa situazione, se non potevano decidere per sé? Gli insegnamenti del libro di Roland Allen, *The Indigenous Church*, furono la forza che motivò e guidò Kirk. Egli cercò di applicare le idee di Allen a Cherbourg, ma quando tornò alla missione i missionari continuarono a mantenere il controllo, senza voler cedere il proprio potere.

Nel 1978, Kirk e altri lavorarono per preparare la sede e il programma per diventare un Bible College. Kirk sapeva che la politica e i programmi della missione non emancipavano veramente gli Aborigeni, li portavano fino a un certo punto, dove erano però ancora schiavi del sistema missionario. Kirk voleva la vera autonomia. La missione insegnava che la vera Chiesa indigena doveva autogovernarsi, ma non dava agli Aborigeni la possibilità di autogovernarsi all'interno del sistema. Kirk guidò quindi la propria gente contro questo sistema oppressivo. Egli riconobbe l'ipocrisia della missione, che, da un lato insegnava l'autogoverno nei propri programmi a livello della Chiesa locale, e dall'altro non permetteva che l'autogoverno riguardasse anche tutti gli altri livelli burocratici della Chiesa. I bianchi mantenevano il potere decisionale e amministrativo emarginando gli Aborigeni. Secondo Kirk la loro occidentalizzazione in ambito missionario era razzismo – una forma di razzismo molto sottile, che avevano sistematicamente perpetuato contro gli Aborigeni per 80 o 90 anni, dominando tutti gli aspetti della loro vita.

Inoltre, Kirk si rese conto che la missione riceveva denaro a nome degli Aborigeni, i quali non ne erano in realtà i diretti beneficiari. Il denaro era principalmente destinato alla burocrazia della missione, alla quale gli Aborigeni non partecipavano. Egli guidò l'attacco alla missione e l'ingresso nell'AEF.

Nonostante lo sforzo per stimolare la presa di coscienza dei propri diritti da parte del popolo aborigeno attraverso l'istituzione di chiese e istituzioni proprie, Kirk non vide la necessità di sviluppare una Teologia indigena. Egli pensava che il controllo aborigeno avrebbe portato all'indigenizzazione; invece, ciò che ottenne fu la creazione di una burocrazia di colore basata sulla teologia, la missionologia, l'ideologia e la misoginia dei bianchi. L'unica cosa indigena in questa iniziativa era il controllo da parte della gente di colore, che non si era resa conto di avere interiorizzato l'oppressione, dato che erano Aborigeni che pensavano, agivano e parlavano come bianchi, e che non avevano riconosciuto la necessità di incorporare in questa nuova struttura, o nelle chiese, la propria identità, la propria cultura e la propria teologia. Il giudizio di Paulson sull'attività di Kirk fu che «egli applicava ancora la teologia occidentale alla situazione aborigena, invece di ideare una nuova struttura teologica» (Paulson, 1995). Kirk sosteneva la propria cultura e la propria identità, ma le considerava secondarie e separate dai propri obiettivi. Pur non avendo formulato una teologia della liberazione, Kirk ha comunque radicalizzato la missione. Egli credeva che gli Aborigeni dovessero governare le proprie vite, istituzioni ed educazione teologica cristiane, che dovessero essere i predicatori e gli interpeti del messaggio evangelico nelle proprie chiese, e determinare la missione e l'evangelizzazione del proprio popolo e per il proprio popolo.

Dopo il primo decennio, Kirk cominciò a essere isolato dai colleghi che si chiedevano «dove stesse andando» e «dove stesse conducendo l'AEF». Educati a una teologia più conservatrice, essi cercarono di imporre il proprio punto di vista. Secondo Kirk, l'imposizione avrebbe gravemente danneggiato le rivendicazioni per una Chiesa indigena. Alla fine, Kirk subì le ripercussioni di questa spinta radicale. I colleghi gli scrissero lettere in cui lo avvisavano del proprio abbandono perché pensavano fosse troppo radicale. I missionari bianchi fecero lo stesso, accusando Kirk di razzismo e separatismo, e usarono la propria influenza per convincere i colleghi aborigeni a seguirli. Tutti i colleghi, bianchi e aborigeni, cominciarono a metterlo in ridicolo. Quando anche la sua gente gli si oppose, Kirk non trovò più motivo per vivere. Nel 1986, sentendosi così abbandonato, il pastore David Kirk si tolse la vita. L'opera di Kirk fu interrotta anzitempo dall'insopportabile angoscia di una *leadership* a simili condizioni.

Reverendo Charles Harris. Il reverendo Charles Harris fu una terza figura fondamentale, in quanto fondatore dello Uniting Aboriginal and Islander Christian Congress e visionario ispiratore della March for Justice, Freedom and Hope del 1988.

Il reverendo Harris nacque a Ingham, nel Queensland settentrionale, durante la depressione. Crebbe ai margini di città bianche al tempo del Queensland Aborigines Act e della «White Australia Policy» (politica governativa che escludeva l'ingresso di non Europei in Australia in base alla razza). Suo padre decise di trasferire la famiglia verso l'interno, vicino a Victoria Station, dove vissero in una piccola «casa» con un pavimento di legno di palma, pareti e tetto fatti di lattine di cherosene, e sacchi di iuta per lo zucchero come tramezzi. Gli otto bambini, quattro maschi e quattro femmine, si scaldavano nei freddi inverni indossando i sacchi di iuta. La famiglia viveva di ciò che riusciva a coltivare (igname, taro, patate dolci) o allevare (polli), e degli avanzi del padrone della piantagione di canna da zucchero dove lavorava la madre. I bambini percorrevano tutti i giorni quattro chilometri per andare a scuola, dove potevano permettersi solo pane e melassa. Il giovane Charles vedeva i bambini bianchi consumare i loro pranzi accuratamente confezionati, mentre lui sedeva in un angolo dove nessuno potesse vedere il suo misero pane e melassa. Fu a scuola che Harris, per la prima volta, si rese conto della capacità del razzismo di creare la fame e la povertà vissute da lui e dalla sua famiglia.

Durante gli anni '70 e '80, Harris studiò per quasi quattro anni in scuole teologiche occidentali conservatrici e bianche (comprese Nungalinya, Wontulp-Bi-Buya e il College di Brisbane), dove rimase ignaro delle questioni di giustizia e lotta.

Negli anni '70, il reverendo Harris subentrò a Brady a Brisbane, assumendosi il compito della predicazione a diretto contatto con gli Aborigeni a Musgrave Park. Il suo lavoro diede seguito alle profetiche rivendicazioni di giustizia, e lo portò alla creazione dello Uniting Aboriginal and Islander Christian Congress nel 1985. I suoi scritti successivi rivelano una vera passione e «sete» di giustizia.

Quando però cominciò a lavorare con il pastore Don Brady nei sobborghi di Brisbane e a Paddington, scoprì una realtà che lo sconvolse e lo cambiò profondamente. Mentre sedeva con alcuni alcolizzati a Musgrave Park, Dio gli inviò una visione del suo popolo «schiacciato senza speranza, che beveva fino a uccidersi, senza speranza nel futuro» (Pattel-Gray, 1991, p. 122), ed egli percepì il dolore e la sofferenza del popolo aborigeno. In quell'occasione, non incontrò il Dio importato, ma il Dio aborigeno, quello che lo chiamava a una nuova visione radicale del Vangelo liberatore, quello che avrebbe potuto «superare qualsiasi barriera ed eliminare qualsiasi distanza non solo all'interno della comunità aborigena, ma anche nel mondo» (Pattel-Gray, 1991, p. 122). Harris si rese conto che la Bibbia poteva affrontare problemi attuali, quelli che riguardavano la sua gente. «Se il Vangelo non riguarda e non può riguardare la situazione [attuale] [...] i problemi attuali, allora non è il Vangelo per me. Non è il Vangelo, è qualcosa che l'uomo ha imposto al prossimo» (Pattel-Gray, 1991, p. 122).

Nel 1980, Harris fu ordinato pastore della Uniting Church in Australia. Durante questo periodo, Harris ebbe la visione di una Chiesa di colore autonoma, con un proprio comando e propri pastori, un luogo dove gli Aborigeni potessero riunirsi e condividere speranze, fede e predicazione. Nel 1985, come ideatore e responsabile dell'iniziativa, Harris fondò lo Uniting Aboriginal and Islander Christian Congress (UAICC), sotto l'egida della Uniting Church in Australia (UCA). Harris, per i cristiani aborigeni della UCA, trasformò in realtà la visione di Kirk. Harris non solo ottenne strutture organizzative separate, ma assicurò sostegno economico a vari enti nazionali e statali in tutta l'Australia. La predicazione aborigena non sarebbe più stata nelle mani dell'Occidente; da allora in poi sarebbe stata saldamente in mano al popolo aborigeno, realizzando così quell'obiettivo di autodeterminazione tanto agognato da Harris. Questi risultati diedero forza al movimento cristiano aborigeno interno alla Chiesa che ambiva a separare la struttura ecclesiastica aborigena, così che potesse occupare un posto pari agli altri all'interno della Chiesa.

Durante il periodo di presidenza dello UAICC, Harris ebbe un'altra visione: una marcia per la giustizia, la libertà e la speranza, che potesse rappresentare una protesta contro i festeggiamenti per il bicentenario dell'Australia bianca. Quella marcia sarebbe stata ricordata nella storia come la più grande protesta mai vista. Il 26 gennaio 1988 – il Giorno dell'Invasione –, nonostante il governo e la comunità in generale avessero sostenuto la richiesta aborigena di un anno di lutto, la maggior parte degli Australiani celebrò un «anno di festeggiamenti». Per i bianchi, questo giorno (Australia Day) celebrava la rivendicazione dell'Australia per la «Corona inglese» da parte del primo governatore britannico del New South Wales. Il popolo aborigeno riuscì comunque ad attirare l'attenzione nazionale e internazionale sull'ipocrisia del bicentenario grazie alla marcia. Il Giorno dell'Invasione, *per la prima volta*, migliaia di Aborigeni da tutto il paese si incontrarono a Sydney e marciarono per lamentare ingiustizie passate e presenti e per celebrare la sopravvivenza della razza aborigena. Come dice una famosa canzone di un gruppo rock aborigeno: «*We Have Survived!*». Quel giorno 20.000 Aborigeni marciarono per la giustizia, e 30.000 non Aborigeni si unirono a loro in segno di solidarietà.

Durante e dopo la marcia, la *leadership* aborigena e quella bianca si opposero a Harris a causa del suo radicalismo. Ciò causò una reazione conservatrice tra i suoi

colleghi (aborigeni e non), che si sentirono minacciati da tale radicalismo. Si cercò di rimuovere Harris dalla sua posizione.

Alla fine del 1988, durante una conferenza religiosa a Taiwan, il reverendo Harris subì un grave infarto. Le complicazioni lo resero infermo per alcuni anni, fino alla morte nel 1993. In una delle sue ultime interviste, Harris dichiarò, «il sogno è che ancora una volta il mio popolo, il popolo aborigeno, la nazione aborigena possa camminare a testa alta, e ritrovare la dignità che aveva prima del 1788. Quando potrà farlo, sarà capace di dare un contributo a qualsiasi comunità, a qualsiasi nazione al mondo, a qualsiasi società» (Reid, pp. 19-21).

Brady, Kirk e Harris furono fondamentali nel facilitare gli eccezionali sviluppi che seguirono. Tutti e tre scelsero la strada meno battuta, e tutti e tre pagarono care le loro posizioni radicali sui problemi di giustizia e le loro sfide alle istituzioni oppressive e razziste. Con la loro visione, obbedienza e guida crearono un nuovo modo di guardare al Cristianesimo, che ancora sta evolvendo (accanto e in opposizione ad altre modalità più conservatrici).

Altri leader. Grazie all'esempio di Brady, Kirk e Harris, gli Aborigeni assistettero alla nascita di vari *leader* cristiani aborigeni, che si sarebbero assunti la responsabilità di continuare la lotta contro l'oppressione bianca delle comunità aborigene, nella speranza di ottenere pari diritti e l'emancipazione tanto desiderati dal loro popolo. Ma la lotta è spesso costata cara.

Nel 1975, Patrick Dodson fu il primo aborigeno ad essere ordinato sacerdote dalla Chiesa cattolica. Come Brady e Harris, le sue rivendicazioni di giustizia erano troppo pericolose per la Chiesa gerarchica e istituzionalizzata. Egli lasciò quindi il sacerdozio e la Chiesa. Dopo essersene andato, Dodson lavorò come direttore del Central Land Coucil, come commissario per la Royal Commission into Aboriginal Deaths in Custody, e come presidente del (Federal) Council for Aboriginal Reconciliation, tutte posizioni che indicano il suo impegno per la giustizia e la parità dei diritti. Tra i suoi scritti ricordo: *This Land Our Mother*, pubblicato nella collana CCJP Occasional Paper; e *The Land Our Mother, the Church Our Mother*, in «Compass Theology Review» (1988).

Altri hanno seguìto questi grandi *leader*, con solide basi teologiche e passione per la giustizia. Padre Dave Passi, ministro del culto delle isole dello stretto di Torres appartenente al gruppo Malo (religione tradizionale degli abitanti dello stretto), è stato anche un pastore consacrato della Chiesa anglicana australiana. È stato parte civile nel caso Native Title (*Mabo*) per i diritti alla terra, che fece storia e mandò in frantumi la «finzione giuridica» bianca secondo cui il continente australiano era *terra nullius* (ossia, terra inabitata, pronta a essere «lavorata» e colonizzata). Passi era guidato dal suo forte impegno teologico verso la giustizia.

Il reverendo Dhalanganda Garrawurra, della Uniting Church in Australia, fu un assistente del direttore del Nungalinya Theological College di Darwin, nonostante quando fosse giovane i missionari cristiani gli negassero il cibo quando non andava in chiesa nella riserva indigena dove viveva.

Il reverendo Trevor Holmes – anch'egli della Uniting Church in Australia – è stato in prima linea nella lotta per la difesa di un piccolo appezzamento di terra aborigena sul fiume Swan, a Perth, nel Western Australia. La sua posizione teologica gli è costata psicologicamente (è stato diffamato dai mezzi di comunicazione), fisicamente (ha ricevuto minacce di morte e, in numerose occasioni, è stato picchiato o arrestato dalla polizia), socialmente (non è ben visto a Perth), e professionalmente (è evitato in alcuni circoli religiosi bianchi).

Benché probabilmente non si considerasse un teologo cristiano aborigeno, Kevin Gilbert ha elaborato una delle più complete critiche della teologia cristiana e del Cristianesimo stesso. I suoi lavori dimostrano una vasta conoscenza della Bibbia e del Cristianesimo, nonostante si collocasse ai margini dell'ermeneutica cristiana. Con la sua perspicacia ha offerto un contributo enorme alla teologia aborigena.

Sebbene la «Teologia aborigena» abbia avuto a cuore la giustizia e il bisogno di liberazione del suo popolo, essa non ha affrontato il tema dell'oppressione subìta dalle donne, dai giovani e dai disabili aborigeni. Infatti, tutte le teologie fin qui citate sono viziate da strutture patriarcali e da atteggiamenti e comportamenti sessisti occidentali. Lo sviluppo di una teologia sistematica aborigena comprenderà tutti i contributi, dalla cosmogonia aborigena (la tradizione orale senza tempo delle narrazioni ancestrali aborigene) alla moderna tradizione scritta degli studi critici esegetici ed ermeneutici. Lo scopo è quello di preservare l'antica saggezza della cultura e della tradizione aborigene, oltre che di reinterpretare e riformulare concetti teologici occidentali più recenti.

[Vedi anche *CRISTIANESIMO IN OCEANIA*, articolo *Il Cristianesimo in Australia e Nuova Zelanda*].

BIBLIOGRAFIA

R. Allen, *Missionary Methods. St Paul's or Ours?*, London 1912.

R. Allen, *Missionary Principles*, London 1913.

R. Allen, *The Spontaneous Expansion of the Church and the Causes Which Hinder It*, London 1927.

Martha Ansara, *Always Was, Always Will Be. The Sacred Grounds of the Waugal, Kings Park, Perth, W.A.*, Balmain 1989.

D. Brady, *Sermon Quotes*, in *Racism in Australia. Tasks for General and Christian Education. Report of Southport Conference*, Melbourne 1971, p. 39.
P. Dodson, *This Land Our Mother*, 1973 (CCJP Occasional Paper, 9).
P. Dodson, *The Land Our Mother, the Church Our Mother*, in «Compass Theology Review», 22/1-2 (1988), pp. 1-3.
K. Gilbert, *Living Black. Blacks Talk to Kevin Gilbert*, Ringwood 1978.
K. Gilbert, *God at the Campfire and That Christ Fella*, in Anne Pattel-Gray (cur.), *Aboriginal Spirituality. Past, Present, Future*, Blackburn/Victoria 1996.
C. Harris, *Reconciliation or Whitewash*, in «Koori Mail», 15 (1991), p. 15.
C. Harris, *Indigenisation Key to Our Surivival*, in «Koori Mail», 16 (1991), pp. 11.
C. Harris, *Thinking for Ourselves*, in «Koori Mail», 17 (1992), pp. 18, 20.
C. Harris, *Western Christianity a Curse to Indigenous Spirituality*, in «Koori Mail», 20 (1992), p. 19.
M. Hart, *A Story of Fire. Aboriginal Christianity*, Blackwood/South Australia 1988.
Heather McDonald, *Blood, Bones, and Spirit. Aboriginal Christianity in an East Kimberley Town*, Melbourne 2001.
D. Passi, *From Pagan to Christian Priesthood*, in G.W. Trompf (cur.), *The Gospel is Not Western. Black Theologies from the Southwest Pacific*, Maryknoll/N.Y. 1987, pp. 45-48.
Pastor Burns and Spits on Aboriginal Act, in «Courier-Mail», (1970), p. 1.
Anne Pattel-Gray, *Through Aboriginal Eyes. The Cry from the Wilderness*, Genève 1991.
J. Reid, *Only the Truth Will Make Us Free*, «Journey» (1988), pp. 19-21.
Uniting Church in Australia, commissione missionaria, *God's Startling New Initiative. The Uniting Aboriginal and Islander Christian Congress*, in «Mission Probe», 25 (1984), p. 4.

ANNE PATTEL-GRAY

Storia degli studi

Lo studio delle religioni degli Aborigeni australiani è stato lo studio di religioni prive di documenti scritti forniti dai seguaci. Ci si è basati su ciò che estranei alla religione aborigena hanno ritenuto di mettere su carta. Inoltre, la storia del contatto tra Aborigeni ed Europei in Australia è stata per lo più negativa: gli Aborigeni furono spogliati della terra, trattati con disprezzo e resi socialmente e politicamente inferiori. Nel 1880, l'antropologo dilettante A.W. Howitt osservò che la frontiera era spesso segnata da una linea di sangue. In effetti, tra la fine del XVIII secolo, quando furono stabiliti i primi insediamenti europei, e gli anni '20 del XX secolo, il numero di Aborigeni calò in modo tanto drastico che le profezie di estinzione non erano né allarmistiche per alcuni né una pia illusione per altri. Dopo la seconda guerra mondiale, in seguito a una politica di assimilazione all'interno di un non ben definito *standard* australiano, l'interferenza amministrativa con gli Aborigeni crebbe considerevolmente. Tuttavia, durante gli anni '70, cominciò a prevalere un atteggiamento più favorevole verso la tradizione; «autogoverno» e «autodeterminazione» divennero espressioni comuni negli slogan politici; alcuni Aborigeni cominciarono addirittura a reclamare la sovranità. Nella politicizzata situazione odierna, con leggi approvate o proposte per la concessione dei diritti alla terra, la protezione di siti sacri, e il riconoscimento di leggi consuetudinarie, per gli Aborigeni essere – o sembrare – tradizionali nell'aspetto e nei valori può rappresentare un vantaggio. È in questa situazione che gli studiosi (soprattutto antropologi) si sono occupati della religione aborigena.

Nel corso di questa storia difficile e infelice, è avvenuto un cambiamento eccezionale nella comprensione della religione aborigena, esemplificabile dalla comparazione di alcune affermazioni. Nel 1828, Roger Oldfield (pseudonimo del reverendo Ralph Mansfield) scrisse che «la religione degli Aborigeni, o meglio, la loro superstizione, è assurda»; nel 1841, un altro sacerdote, Lancelot Edward Threlkeld, descrisse gli Aborigeni come degli «illusi» che, «come la maggior parte delle tribù selvagge, sono estremamente superstiziosi». Ma verso la metà del XX secolo, un certo numero di studiosi aveva già discusso dello *status* della religione aborigena in modo più favorevole. Nel 1965, l'antropologo W.E.H. Stanner fece riferimento ai «fatti che hanno convinto gli antropologi moderni che gli Aborigeni sono profondamente religiosi».

Questa aumentata considerazione riflette la crescente conoscenza degli Aborigeni; un altro motivo risiede però nella perdita di fiducia nella validità e nell'utilità dei criteri precedenti per distinguere la religione vera da quella falsa, o la religione dalla superstizione e dalla magia. Rivendicazioni della religiosità (o della spiritualità, come spesso viene chiamata) aborigena e studi su diversi aspetti della religione aborigena si sono moltiplicati a partire dagli anni '50 – coincidendo, ironicamente, con la crescente inclusione degli Aborigeni nella società australiana e con una crescente erosione delle caratteristiche salienti della cultura tradizionale. Non più oggettivamente «altri» come erano un tempo, gli Aborigeni sono diventati soggettivamente «altri» grazie al riconoscimento di una dimensione religiosa per lo più assente dalla società secolare che li inghiotte. Sarebbe però errato pensare che si sia creata una netta divergenza tra i giudizi più recenti e quelli precedenti. Una certa continuità può essere riscontrata addirittura

negli scritti di Stanner, che lavorò appassionatamente e con grandi risultati per dissipare gli equivoci riguardanti la vita e il pensiero aborigeni.

Gli Aborigeni, scrisse nel 1953, non hanno dei, il loro Aldilà è solo una confusa replica dell'esistenza terrena, il loro discernimento etico è superficiale e grossolano, la loro idea di bontà manca di vero scrupolo, e le loro storie sul *Dreaming* (il lontano periodo creativo quando natura e cultura furono create) sono semplicemente assurde, mancano di logica, organizzazione e completezza. Questo giudizio è molto diverso da quello di Howitt che, mezzo secolo prima, non riconosceva agli Aborigeni alcuna forma di religione, e che pensava che gli esseri soprannaturali in cui credevano non mostrassero alcuna traccia di natura divina (essendo, al massimo, dei capitribù ideali che vivevano in cielo invece che sulla terra)? È diverso dai contemporanei di Howitt, Baldwin Spencer e F.J. Gillen, nei cui studi mancano parole come *dio*, *religione* e *divinità*, benché riconoscessero un aspetto religioso nell'Intichiuma, o cerimonie di moltiplicazione totemica, dell'Australia centrale? Eppure Stanner insisteva sul fatto che gli Aborigeni avevano compiuto il più lungo e difficile passo verso la creazione di una prospettiva veramente religiosa, andando tuttavia ben oltre tale primo passo.

Alcuni particolari osservati e alcune conclusioni tratte da questi ultimi autori sono praticamente uguali a quelli dell'inizio del secolo. Ma buona parte del vecchio bagaglio teorico – ad esempio l'attenzione verso l'ordine di apparizione di magia, religione e scienza – è andato all'aria nel corso di un'ampia ristrutturazione della nostra cornice percettiva e interpretativa. Non sembra più importante che gli Aborigeni non presentino alcune caratteristiche delle religioni più note agli Europei. Il dibattito sull'identità di Baiame, Daramulun e altri All-Father, ossia se si tratti di capi resi soprannaturali, di prestiti cristiani, o di vere e proprie divinità elevate (come pensava, per esempio, un contemporaneo di Spencer, il missionario luterano e antropologo dilettante Carl Strehlow, a proposito degli Aranda dell'Australia centrale), ha perso d'intensità. In effetti, è discutibile che si possa ancora parlare di dibattito a proposito di questo arcano argomento. Ciò che sembra importante è invece vedere il mondo in termini aborigeni, fosse anche «come in uno specchio, in modo oscuro».

Questo nuovo imperativo ha richiesto un considerevole ampliamento della cornice interpretativa. Si può concordare con Stanner sul fatto che uno studio può essere *sulla*, ma non *della* religione se si trascurasse una delle quattro categorie dell'esperienza, della credenza, dell'azione e dello scopo. Secondo Stanner, la religione aborigena si basa sull'esperienza della vita umana e su uno scopo creativo nella vita, e il suo studio non può, come spesso si pensa, essere paragonato a uno studio delle credenze e delle azioni (miti e riti) dei suoi seguaci. Ma è necessaria anche una comprensione più profonda. Stanner considerava miti, riti e immagini artistiche il «linguaggio della mente» oltre il quale ci si deve spingere per raggiungere la «vita metafisica» di cui sono misteriosamente investiti. Pochi sarebbero in disaccordo con lui quando afferma che fino a ora l'antropologia ha fallito in questa sua ultima e ambiziosissima missione. Infatti, molto deve ancora essere fatto per mappare i linguaggi della mente e per capire le loro interazioni reciproche, con l'organizzazione sociale e con il territorio in cui si svolge la vita aborigena.

Rigogliosa crescita della religione. Nel 1965, Stanner suggerì che uno dei modi migliori per studiare la religione aborigena fosse attraverso i culti regionali sopravvissuti. In effetti, l'attenzione degli antropologi si è a lungo concentrata su di essi, come si può evincere dagli studi di Howitt e Robert Hamilton Mathews (1841-1918) sulle cerimonie del Bora, o d'iniziazione, in Australia sudorientale, e di Spencer e Gillen sulle cerimonie di moltiplicazione e iniziazione in Australia centrale. Questa tradizione, come può essere giustamente considerata, è sopravvissuta fino a tempi recenti. Alcuni degli esempi più importanti sono le monografie sul Kunapipi e sullo Djanggawul dell'Australia settentrionale di Ronald M. Berndt; gli scritti di A.P. Elkin sul Maraian e lo Yabuduruwa, sempre nel Nord; e la monografia di M.J. Meggitt sul Gadjeri dell'Australia centrale. Ci sono stati lavori di qualità anche di natura più generale, come gli studi di Catherine H. Berndt e Diane Bell sulle credenze e i riti religiosi delle donne.

Lo studio del culto è così diffuso perché, sotto molti punti di vista, esso si presenta come un tutto naturale – sembra autodelimitarsi. Di norma ha un nome (Kunapipi o Kuringal, ad esempio), presenta sequenze di episodi rituali – la cui rappresentazione può durare settimane – e di solito uno o più cicli di canti, e ad esso è connesso un corpo di miti e simboli tangibili, come strumenti musicali – gong o *bull-roarer*, ad esempio – che possono rappresentare un fondatore mitico del culto e portarne il nome. Un estraneo a cui capiti di assistervi, potrà facilmente pensare alle commedie, all'opera o ai balletti europei, ma sarebbe sbagliato ritenere necessariamente il culto la rappresentazione di una precisa storia. Alcuni episodi hanno una qualità narrativa, ma altri possono essere piuttosto oscuri, e la sequenza completa sarà probabilmente composta da una varietà di storie e significati a essa intrecciati. In modo simile, i canti di accompagnamento possono essere facilmente traducibili, traducibili a frammenti, o completamente privi di significato per gli esecutori. Questi ultimi non

sono volontari o scelti a caso, ma occupano il proprio ruolo in base al sesso, al livello d'iniziazione, all'appartenenza a una data *moiety* (dove, situazione che si presenta solitamente, esiste un'organizzazione duale), all'identità totemica, o al gruppo circoscritto. Tutti questi criteri, e forse altri, possono avere rilevanza nel corso di una singola rappresentazione. Un altro aspetto tipico di un culto è il legame col territorio: miti e canti fanno riferimento a numerosi luoghi, dove i riti sono simbolicamente o effettivamente celebrati, e i gruppi e le categorie dell'ordine sociale in base ai quali gli esecutori vengono scelti sono a essi legati in base a una varietà di relazioni giurisprudenziali. Un culto, quindi, è praticamente un microcosmo di cultura aborigena.

Una rappresentazione cerimoniale, sebbene possa essere considerata una multisfaccettata esibizione di simboli, serve anche a scopi istituzionalizzati. Le cerimonie del Bora del Sud-Est si concentravano soprattutto sull'avanzamento dei ragazzi verso l'età adulta. Esse includevano episodi spettacolari in cui i novizi erano prima separati dalla vita terrena (spesso rappresentata dalle madri), per poi ritornarvi; durante la separazione riportavano un segno visibile del loro avanzamento attraverso l'avulsione di un dente. In altre zone, la circoncisione o la subincisione potevano sostituirsi o aggiungersi all'avulsione del dente come principale segno fisico di virilità.

Nella maggior parte dell'Australia centrale e occidentale, le rappresentazioni cultuali miravano alla conservazione o alla promozione della fertilità vegetale e animale. Altri importanti scopi possono essere il trattamento dei resti di un morto, o la trasformazione degli spiriti dei morti in uno stato in cui potessero far ritorno alle acque ancestrali (o ad altri luoghi) e dal quale potessero (in alcune regioni) reincarnarsi. Molti di questi scopi possono essere raggiunti da un'unica rappresentazione cultuale. Non dobbiamo pensare, cioè, che ci sia una correlazione biunivoca tra culto e scopo istituzionalizzato. Né dovremmo pensare che precisi scopi siano il motivo delle rappresentazioni cultuali. Esse, in quanto occasioni musicali, drammatiche ed estetiche, come mappature del territorio e dell'organizzazione sociale, possono essere profondamente soddisfacenti di per sé. Ciò è stato sottolineato soprattutto dagli studi di Stanner sui Murinbata dell'Australia settentrionale, e di Th.G.H. Strehlow (1908-1978), il figlio linguista-antropologo di Carl Strehlow, sugli Aranda.

Nonostante sembri costituire una naturale materia di studio, nessun culto fino ad oggi è stato oggetto di una pubblicazione veramente completa. Howitt e Mathews, ad esempio, si sono concentrati sulla sequenza degli episodi rituali. Mathews ha inoltre offerto dettagliate descrizioni della forma e delle dimensioni dei terreni rituali, dei sentieri tra di essi, e degli oggetti d'arte che li circondavano. La monografia di Berndt sul Kunapipi è lunga 223 pagine, quella sullo Djanggawul 320, ma entambe dedicano più attenzione al mito e al canto che alla descrizione rituale. Elkin sul Maraian, così come Meggitt sul Gadjeri e Stanner sui culti dei Munibata, trascura i canti (lo Yabuduruwa è sprovvisto di canti). Nessuno di questi studiosi mostra, in modo veramente dettagliato, come i culti siano legati al territorio e all'organizzazione sociale, nonostante tutti ne siano consapevoli. In breve, anche a livello puramente descrittivo, tutti i nostri resoconti soffrono di pronunciate debolezze e dimostrano caratteristici punti di forza. È come se lo studioso di un culto fosse sopraffatto dall'abbondanza di ciò che si offre all'occhio, all'orecchio e alla mente. Ma anche se avessimo un resoconto veramente completo del Kunapipi o dello Yabuduruwa saremmo ancora lontani da una comprensione adeguata della vita religiosa di una data area, poiché normalmente vari culti coesistono.

Ad esempio, nella Terra di Arnhem meridionale, dove, sulla scia dei precedenti lavori di Elkin, ho condotto i miei studi sulla religione, negli anni '60 e '70 c'erano ancora cinque culti, mentre altri erano ancora ricordati da alcuni anziani. I cinque culti, in ordine di segretezza o importanza, erano il Bugabud, il Lorgon, il Kunapipi e lo Yabuduruwa (considerati alla pari), e il Maraian. Tutti gli uomini e tutte le donne potevano partecipare a ciascuno di essi, il che dimostra che non si trattava di culti riguardanti solamente specifici gruppi di seguaci. L'organizzazione duale, che prevede due *moieties* patrilineari chiamate Dua e Yiridja, imponeva il proprio modello anche ai culti: del Bugabud, del Lorgon e del Maraian esistevano due versioni, una per ciascuna metà; il Kunapipi era classificato come dua e lo Yabuduruwa come yiridja. In ogni caso gli esecutori erano comunque scelti da entrambe le *moieties* per via di una stabilita suddivisione del lavoro e delle responsabilità.

L'acquisizione della competenza in questi culti è parte di un lungo processo attraverso il quale gli individui raggiungono la completa maturità. Essi adempiono però anche a funzioni legate ai morti. Il Bugabud e il Lorgon sono culti funerari, nel senso che riguardano le ossa di un defunto – riti di sepoltura secondaria, come sono stati definiti all'inizio del XX secolo dal comparativista francese Robert Hertz. Il Kunapipi, lo Yabuduruwa e il Maraian sono culti postfunerari perché, successivamente alla sepoltura dei resti mortali, essi si concentrano sulla trasformazione dello spirito del defunto in uno stato in cui esso possa tornare alle acque del suo clan e in seguito rinascere. Quanti riti vengano celebrati per un uomo dipende da variabili come la sua condizione

in vita e l'energia, l'interesse e l'influenza dei suoi discendenti. Inoltre, i riti funerari possono essere completamente bloccati se, come è divenuto comune, si muore in ospedale e si viene sepolti in cimiteri municipali.

Una descrizione adeguata di tali culti sarebbe un'impresa titanica, ma pensare di descrivere la vita religiosa della Terra di Arnhem meridionale descrivendo culti singoli significherebbe restare nella condizione di arretratezza teorica fatta notare da K.O.L. Burridge nel 1973. Ciò che segna i recenti progressi nello studio della religione, osservò Burridge, è la trasformazione del funzionalismo in una specie di strutturalismo, ossia l'abbandono dell'istituzione concreta in favore della ricerca degli elementi di un campo semantico totale. Le istituzioni apparirebbero quindi come particolari costellazioni di tali elementi, e il valore di un elemento sarebbe determinato dalla posizione nella costellazione. Una visione simile è oggi piuttosto diffusa, e due antropologi in particolare hanno pubblicato punti di vista assai prossimi a essa. Uno di essi è Stanner, con le sue acute e influenti analisi della religione murinbata. L'altro è William Lloyd Warner, il cui classico *A Black Civilization* (New York, 1937), rappresenta un coraggioso tentativo di documentare temi e simboli pervasivi e ricorrenti nei miti e nei riti dei Murngin della terra di Arnhem settentrionale.

Due esempi della Terra di Arnhem meridionale possono dimostrare l'importanza della volontà di superare i confini dei singoli culti. Uno riguarda gli spiriti dei morti, trasformati dalla celebrazione di culti postfunerari. Nel loro mutato stato, essi sono colorati come l'arcobaleno, come le acque che coprivano la terra all'inizio dei tempi. Gli spiriti trasformati possono essere chiamati con lo stesso nome usato per i veri arcobaleni; e lo stesso nome è utilizzato anche per alcuni esseri dal potere straordinario vissuti nel *Dreaming*, e in alcuni casi ancora esistenti, come il famoso Serpente Arcobaleno, qui ritenuto multiplo. Inoltre, le creature simili ad animali che durante il *Dreaming* agirono come creatrici e, in molti casi, sono ritualmente celebrate nei culti, possono essere così descritte per distinguerle dagli animali comuni dalle stesse sembianze ma privi di poteri eccezionali. Nello studiare questo modello di pensiero e immaginario, ci si imbatte nella «metafisica della vita» di Stanner.

Il secondo esempio riguarda la sistematica relazione di opposizione complementare nella struttura di Kunapipi e Yabuduruwa, culti di pari ordine ma appartenenti a *moieties* opposte. Uno è celebrato per lo più di notte, l'altro per lo più di giorno. Uno possiede un immaginario fortemente curvilineo, l'altro rettilineo. Uno è ricco di canti, rumoroso e gioioso, l'altro è completamente privo di canti. Esistono anche altre opposizioni. Il punto è che, sebbene ciascun culto possa, in un certo senso, essere trattato come un tutto organizzato, da un altro punto di vista, i due culti sono metà di uno stesso universo, così come le *moieties* sono le metà di una stessa società. La letteratura in proposito indica la diffusione di strutture opposte nei complessi religiosi aborigeni; altrettanto affascinanti modelli di opposizione e scambio possono esistere tra culti appartenenti a livelli diversi di una gerarchia.

La letteratura mostra inoltre la possibilità di un importante lavoro di determinazione delle concatenazioni tra complessi religiosi di aree diverse. Alcuni dei primi studiosi erano consapevoli di tale possibilità (Howitt, per esempio, nel distinguere tipi di iniziazione occidentali e orientali, ha riconosciuto elementi di somiglianza e diversità in una vasta area), poi esplorata successivamente da Elkin, Berndt e Meggitt, tra gli altri. Il tentativo più ambizioso è stato quello di Worms, che condusse studi su scala continentale sul vocabolario religioso, cercando così di elencare gli «elementi essenziali» della religione aborigena e di distinguerli da «aggiunte accidentali».

Principali fasi di studio. Può sembrare artificioso distinguere periodi diversi nello studio della religione aborigena, invece di riconoscere alcuni problemi duraturi posti da tale materiale, eppure quasi tutti gli studiosi che godono oggi di una seria reputazione appartengono a uno dei tre principali raggruppamenti. Il modo in cui essi hanno elaborato i propri dati è stato fortemente condizionato, se non determinato, da mode e teorie di origine straniera – Stanner, Worms e il giovane Strehlow rappresentano importanti eccezioni.

Una prima fase, che va dalla fine del XIX all'inizio del XX secolo, è dominata dai nomi di Howitt, Spencer e Gillen, Mathews, e C. Strehlow. Eccezion fatta per Strehlow, che concentrò le proprie ricerche sugli Aranda e i vicini Loritja, questi studiosi raccolsero informazioni su aree immense, anche se il lavoro di Howitt si è concentrato principalmente sul Sud-Est del continente e quello di Spencer e Gillen sul Northern Territory. Alcune descrizioni di rituali risalenti a questo periodo, chiaramente precedente alla nascita dell'antropologia professionale, sono accurate e dettagliate come quelle più recenti, se non molto di più (si noti che Carl Strehlow, in quanto missionario, si sentiva in dovere di non partecipare alle celebrazioni dei culti; la sua conoscenza del rituale si basava quindi su informazioni riportate, ma nello studio dei miti e dei canti godette dei vantaggi della lunga conoscenza con i suoi informatori e di una profonda conoscenza della lingua). Un'indicazione della quantità di dati raccolti in questo periodo ci è fornita dal primo libro di Spencer e Gillen, *The Native Tribes*

of Central Australia (London, 1899). Otto capitoli, per un totale di 338 pagine, riguardano totem, cerimonie, e così via, e parte del materiale contenuto in altri capitoli riguarda quella che chiameremmo religione.

Una seconda fase, iniziata alla metà degli anni Venti e particolarmente vivace nel decennio successivo, il primo della rivista «Oceania», ha dovuto molto alla spinta iniziale di A.R. Radcliffe-Brown, il primo professore di antropologia in Australia. Quegli anni videro l'avvento dell'antropologia professionale, ispirata a idee funzionaliste e impegnata in intense ricerche sul campo in aree relativamente limitate. Eppure la raccolta di dati religiosi fu misera rispetto a quanto documentato nella fase precedente. Prima della seconda guerra mondiale, il maggiore ritratto della vita religiosa emerso dalla nuova ondata di studiosi fu lo studio di Warner sui Murngin, ma i capitoli di *A Black Civilization* dedicati all'argomento occupano appena duecento pagine (compresa molta interpretazione) – meno di quanto Berndt avrebbe più tardi dedicato al solo Kunapipi. Il punto forte degli studiosi del periodo stava nella loro idea dell'interconnessione tra le istituzioni che formano una cultura, e oltre a Warner molti di loro diedero un utile, benché in un certo senso limitato, contributo alla nostra conoscenza religiosa. In particolare, si possono ricordare Donald F. Thomson, Ralph Piddington, Ursula H. McConnel e Phyllis M. Kaberry. A parte Warner, tutti questi ricercatori sono stati messi in ombra da Elkin, Stanner e Th.G.H. Strehlow – studiosi attivi prima della seconda guerra mondiale, ma che hanno pubblicato i loro migliori lavori sulla religione molto tempo dopo, sovrapponendosi così alla terza fase, che in effetti stimolarono notevolmente.

La terza fase iniziò con la diffusione dei dipartimenti di antropologia nelle università e la fondazione dell'Australian Institute of Aboriginal Studies negli anni '60. Dal punto di vista intellettuale, questa fase è fortemente debitrice degli articoli pubblicati da Stanner tra il 1959 e il 1967. Gli scritti di Stanner, frutto di intenso ragionamento e prolungata riflessione, sono la migliore risposta alla sua prescrizione di uno studio della religione e non semplicemente sulla religione. Ma la maggior parte di ciò che dice è difficile, se non oscuro, ed è meglio affrontato da lettori che dispongono già di una certa familiarità con il pensiero e il rituale aborigeni. La quantità di dati personalmente raccolti sulla quale si basa è di molto inferiore a quella messa insieme da Ronald M. Berndt e Catherine H. Berndt, o da Th.G.H. Strehlow, studiosi il cui lavoro ha esercitato tuttavia un'influenza minore sui colleghi.

La terza fase è meno chiaramente distinguibile dalla seconda che la seconda dalla prima. Il maggior grado di continuità è in parte dovuto alla condivisa enfasi sull'intensa ricerca sul campo da parte di antropologi professionisti, così come alla sopravvivenza negli anni '70 di studiosi che avevano già cominciato a lasciare il segno quarant'anni prima e alla comparsa, nel frattempo, di alcuni studiosi di religione (in particolare R.M. Berndt, Catherine H. Berndt e M.J. Meggitt, tutti formati da Elkin). A parte il deciso aumento del numero dei ricercatori, le principali differenze tra le due fasi sono dovute all'abbandono del funzionalismo vecchio stile, a un aumento degli approcci influenzati a vario livello da forme di antropologia strutturale o simbolica, e a un profondo interesse per il significato del paesaggio in cui vivono gli Aborigeni. Non c'è ancora segno di filosofi o studiosi di religioni comparate che sfidino la supremazia degli antropologi.

[Vedi anche *HOWITT, A.W.*].

BIBLIOGRAFIA

Il migliore resoconto generale sulla religione aborigena è M. Eliade, *Australian Religions. An Introduction*, Ithaca/N.Y. 1973 (trad. it. *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, 2ª ed. Milano 1990), basato su studi specialistici e discussioni teoriche pubblicati prima del 1965. Un altro utile resoconto sull'intero continente è il contributo di Ernest A. Worms, aggiornato da Helmut Petri, in H. Nevermann, E.A. Worms, H. Petri, *Die Religionen der Südsee und Australiens*, Stuttgart 1968. Un'ampia selezione di scritti di antropologi con esperienza sul campo tra gli Aborigeni è M. Charlesworth, H. Morphy, Diane Bell e K. Maddock (curr.), *Religion in Aboriginal Australia. An Anthology*, Saint Lucia/Queensland 1984. La ricchezza di dettagli di alcuni particolari culti è dimostrata dalle opere di R.M. Berndt, *Kunapipi*, Melbourne 1951, e *Djanggawul*, Melbourne 1952, ma soprattutto da quella di Th.G.H. Strehlow, *Songs of Central Australia*, Sydney 1971, che comprende testi e traduzioni di moltissimi canti. Resoconti classici di più vecchia data sulla religione aborigena sono presenti nel testo di A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, New York 1904, e in quello di B. Spencer e F.J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, London 1904. Due recenti studi su argomenti di attualità sono quelli di E. Kolig, *The Silent Revolution*, Philadelphia 1981, uno studio sul cambiamento e la modernizzazione della religione aborigena, e di Diane Bell, *Daughters of the Dreaming*, Melbourne 1983, che riguarda soprattutto il ruolo religioso delle donne. L.R. Hiatt (cur.), *Australian Aboriginal Mythology*, Canberra 1975 offre un buon esempio degli approcci di alcuni giovani ricercatori; cfr. anche I.R. Buchler e K. Maddock (curr.), *The Rainbow Serpent*, Den Haag 1978, che contiene studi su uno dei più diffusi simboli aborigeni. L'analisi teorica classica rimane É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Roma 2005), che si basa però su ricerche e opinioni risalenti al XIX e all'inizio del XX secolo. Le più acute analisi moderne sono quelle di W.E.H. Stanner, tra le quali *On Aboriginal Religion*, Sydney

(1966) 1989, rist. (Oceania Monograph, 36) e *White Man Got No Dreaming. Essays 1938-1973*, Canberra 1979 sono le più importanti.

KENNETH MADDOCK

Storia degli studi (ulteriori considerazioni)

Queste «ulteriori considerazioni» mettono in risalto i sistemi di riferimento intellettuale, politico, legale e amministrativo che hanno dato forma allo studio della religione aborigena in tutta la sua storia. Si segnalano quattro fasi, non necessariamente distinte. I primi resoconti sulle religioni indigene nascevano all'interno di dibattiti filosofici e scientifici sulla razza nel contesto coloniale, in cui si dava per scontata la sovranità su popoli sudditi. Per la maggior parte del XIX secolo, lo studio della religione aborigena si sviluppò insieme all'idea di «protezione» e miglioramento di fronte alla morte razziale (o effettiva) o all'ipotesi di scomparsa di fronte alla civilizzazione. Questo approccio si unì all'aumento di protoetnografi missionari, i cui obiettivi di salvazione, istruzione e aiuto erano modellati dall'attiva ricerca di cambiamento religioso.

Lo sviluppo dell'antropologia accademica nel XX secolo fu segnato dalla sperimentazione e dall'applicazione di vari modelli esplicativi. I risultati hanno avuto una duratura influenza sul modo in cui le culture aborigene sono considerate a livello popolare e su come vengono trattate legalmente. Comunque, l'università non è mai stata separata dalle politiche e dalle pratiche governative del proprio tempo. Lo studio della religione aborigena dovrebbe essere considerato in un contesto in cui si trovano risposte scientifiche (sociali) a vari «problemi» posti dagli Aborigeni in un'Australia in via di modernizzazione. Alla fine del XX secolo, gli sviluppi nel riconoscimento legale dei diritti alla terra e del Native Title hanno offerto una spinta senza precedenti allo studio della religione aborigena. Esistono anche contesti in cui la storia degli studi è diventata cruciale, quando i suoi documenti sono stati usati, riusati ed esaminati in ambito forense in una varietà di situazioni fino ad allora sconosciuta. Si rileggono le vecchie etnografie, e come mai prima si cerca negli archivi per sostenere o contrastare le rivendicazioni aborigene alla terra e all'identità. Questo ha reso così importante la contestualizzazione della documentazione – le circostanze, le intenzioni, i limiti, le possibilità – tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo.

Una nuova sovranità. Le prime dichiarazioni sull'assenza di religione tra gli Aborigeni non possono essere separate dalla contemporanea dichiarazione di sovranità su quelle che per i colonizzatori europei erano terre nuove e sconosciute. Watkin Tench, capitano dei Royal Marines, offrì uno dei primi resoconti sulle relazioni tra Aborigeni ed Europei nella colonia del New South Wales. Nonostante le numerose «osservazioni distaccate», Tench non riuscì a individuare il significato delle cerimonie aborigene. Egli rifletteva sulla distanza tra le culture e su quella che considerava una perversione aborigena (un'indole «volubile», «gelosa» e «titubante») che impediva relazioni interculturali che potessero svelare tali significati. In *A Complete Account of the Settlement at Port Jackson* (1793), Tench dichiarò che gli «Indiani [*sic*] del New South Wales» in effetti dimostravano di credere in spiriti e divinità supreme, e possedevano un senso dell'immortalità di parte del proprio essere. Con queste conclusioni Tench accomunò le credenze aborigene a quella che poteva essere riconosciuta come religione dai colonizzatori, e quindi a una parte ideologicamente integrante del processo coloniale. L'identificazione di un mezzo di comunicazione e di una appropriata cornice interpretativa della religione aborigena restano due problemi durevoli (e contestati) nello studio di quest'ultima.

David Collins, giudice del tribunale militare e segretario della colonia, offrì nello stesso periodo un'opinione opposta. Nonostante avesse fornito una dettagliata documentazione sulle cerimonie degli Eora in *An Account of the English Colony in New South Wales* (1798), Collins dichiarò che gli Aborigeni di Port Jackson non possedevano alcun elemento religioso. Egli incarnava così la «cecità» di cui W.E.H. Stanner ha parlato in *Religion, Totemism, and Symbolism* (1962), a causa della quale i primi osservatori veramente non potevano – a prescindere dalle conoscenze, dall'educazione o dall'umanitarismo – vedere i «fatti» che più tardi convinsero altri studiosi che gli Aborigeni erano in realtà un popolo profondamente religioso. Le prime, conflittuali valutazioni sulla religione aborigena erano caratterizzate da dibattiti filosofici, teologici e scientifici a proposito della posizione degli Aborigeni in una Grande Catena (evolutiva) dell'Essere. Tali valutazioni derivavano – e contribuirono ad accrescerlo – dal collocamento – razziale, morale e intellettuale – politico di un popolo suddito che avrebbe dovuto scomparire o accettare l'avanzamento della «civiltà».

Formulazioni storicamente costruite di cosa possa essere considerato religione sono spesso state più potenti dell'osservazione diretta o della meticolosa registrazione. Più di due secoli di elaborate formulazioni (antropologiche, storiche, teologiche o missionologiche) per lo studio della religione aborigena non hanno necessariamente superato tali limiti. Come Stanner ha sottolineato, lo studio della religione aborigena è ne-

cessariamente distinto dalla sua pratica aborigena concreta come orientamento fondamentale al luogo, alla parentela e al territorio. In quanto oggetto di studio, la religione non può sfuggire alle strutture attraverso cui è compresa, registrata, rappresentata e ripresentata in contesti e per scopi diversi. La religione resta uno strumento fondamentale per conoscere le culture aborigene in Australia, ed è quindi alla base di varie azioni disciplinari, legislative e amministrative riguardanti gli Aborigeni. La problematica «cecità» dei primi testimoni non è così strana, e certo non facilmente superabile. Vi si può riconoscere una duratura separazione di propositi, nonostante l'enorme progresso compiuto dalla storia degli studi nel ridurre le lacune interpretative.

Ambiti missionari. Il materiale sugli «usi e costumi» derivante dagli etnografi-missionari del XIX secolo è nato in un contesto in cui gli obiettivi erano la protezione e la conversione. Collins testimoniò la devastazione causata dal vaiolo nel 1789, quando le zone abitate dagli Aborigeni intorno a Sydney Harbour erano piene dei corpi putridi delle vittime. Come osservato da Tony Swain in *A Place for Strangers* (1993), tutto ciò che si conosce sulla vita degli Aborigeni nell'Australia sudorientale proviene da registrazioni successive a un enorme calo demografico. Si stima che quando missionari ed esploratori cominciarono a registrare le credenze aborigene negli anni '30 del XIX secolo, solo un terzo delle 250.000 persone che vivevano in New South Wales e Victoria fosse sopravvissuto. Nel 1850 la popolazione si era ridotta al 4%. Mancava ancora una generazione prima che venissero compilati i primi resoconti protoetnografici, e mezzo secolo prima che fossero disponibili registrazioni chiaramente moderne di miti, cerimonie e luoghi, come quelle di Alfred William Howitt, nel suo *The Native Tribes of South-Est Australia* (1904), e di R.H. Mathews, disseminate nei suoi oltre duecento articoli. Le lacune e le discrepanze dovute a questa osservazione necessariamente frammentaria hanno ancora conseguenze all'inizio del XXI secolo per gli Aborigeni, che sempre più devono affidarsi a questo materiale in vari contesti legislativi e burocratici.

Benché carente rispetto a quanto successivamente sarebbe stata considerata un'indagine sistematica e «teorica», il XIX secolo vide un'esplosione nella documentazione di concetti religiosi aborigeni. Una volta che le Blue Mountains a ovest di Sydney furono attraversate nel 1813, esploratori e coloni cominciarono ad annotare gli «usi e costumi» dei «nativi» che incontravano. Furono tuttavia i missionari a cominciare a vivere con gli Aborigeni sopravvissuti al gravissimo sconvolgimento delle loro terre e dei loro gruppi familiari, e a redigere i più completi resoconti su lingua, religione e relazioni sociali. Ad esempio, Lancelot Edward Threlkeld produsse lunghe documentazioni linguistiche presso gli Awabakal, che occupavano le coste del lago Macquarie nel New South Wales. Alla fine fu rimosso dalla London Missionary Society perché dedicava troppo tempo alle osservazioni etnografiche e linguistiche e troppo poco a salvare le anime degli Aborigeni. Threlkeld fu il primo di un piccolo ma robusto contingente di missionari osservatori, tra cui Carl Strehlow, William Ridley, Clamor Schürmann, George Taplin e J.H. Sexton, le cui registrazioni rimangono a tutt'oggi molto importanti. Benché non avesse lavorato in Australia, padre Wilhelm Schmidt contribuì alla raccolta e allo studio del materiale australiano.

Lo studio delle credenze religiose aborigene (obiettivo che, date le circostanze, prevalse su quello della pratica religiosa) avvenne contemporaneamente alla traduzione e alla presentazione delle credenze cristiane per l'edificazione e la conversione di popolazioni ancora considerate carenti dal punto di vista religioso. L'opera di Carl Strehlow e Johann Georg Reuther del 1897, *Testamenta marra. Jesuni Christuni ngantjani jaura ninaia Karitjimalkana wonti Dieri jaurani* (Il Nuovo Testamento in lingua dieri) fu la prima traduzione completa in una lingua aborigena. Rappresentò il mezzo e la giustificazione per l'eccelsa documentazione linguistica ed etnografica di Reuther, soprattutto riguardo ai viaggi mitici e alle creazioni geografiche degli esseri ancestrali chiamati Muramura nell'estremo Nord-Est del South Australia. L'impresa fu successivamente ripetuta a nord, tra gli Arrernte (Arunta, Aranda), da Carl Strehlow e proseguita da suo figlio Theodor George Henry Strehlow.

Gli osservatori missionari, più degli antropologi, presagirono la posizione analitica di Émile Durkheim (in *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) secondo cui la religione è la società santificata e la mitologia il mezzo principale del sentimento spirituale aborigeno. Sono l'immagine della contiguità tra società e religione, e l'immagine della storia e delle vie dei canti del *Dreaming* che uniscono credenza, popolo e luogo a costituire tutt'oggi la cornice di riferimento per le analisi contemporanee della religione aborigena in Australia.

Lo studio accademico. Le grandi documentazioni del XIX e XX secolo fecero la propria comparsa prima che l'antropologia venisse riconosciuta come disciplina accademica nelle università australiane. La prima cattedra fu istituita dalla University of Sydney nel 1926. Il contributo del primo titolare, A.R. Radcliffe-Brown, riveste ancora oggi un ruolo fondamentale nei dibattiti sulla relazione tra l'organizzazione sociale aborigena e il tradizionale possesso della terra. Fu tuttavia il suo

successore, Adolphus Peter Elkin, ad esercitare una duratura influenza sullo studio del mito, della leggenda e della musica, sia attraverso i propri lavori, sia attraverso quelli dei suoi eredi all'università di Sydney. Al di fuori di Sydney, Adelaide ha rappresentato un centro di importante e duraturo lavoro sulla religione aborigena, sviluppato dal South Australian Museum, dalla Royal Society of South Australia, e dalla University of Adelaide. Qui Norman B. Tindale stabilì la base per i propri studi su scala continentale sui confini tribali e sulla mitologia; Charles Mountford raccolse la propria consistente documentazione su arte, mito e simbolismo; e Th.G.H. Strehlow scrisse l'ineguagliabile *Songs of Central Australia* (1971).

Durante il XX secolo nacquero e si svilupparono altre università, offrendo così sostegno intellettuale ed economico allo studio della religione aborigena. A Melbourne operò il biologo Donald Thompson, il cui lavoro a Capo York, nella Terra di Arnhem e in Australia centrale è ancora celebrato da libri e mostre. La University of Western Australia ospitò Ronald Berndt e Catherine Berndt, infaticabili ricercatori di mito, rito e storia in tutta l'Australia aborigena, che hanno avuto un seguito di studenti e colleghi molto attivo all'inizio del XXI secolo. Anche il dipartimento di antropologia presso l'Australian National University di Canberra ha occupato un ruolo di primo piano nell'addestramento, nella ricerca, nelle pubblicazioni e nel dibattito relativi a tutte le aree della religione aborigena, e inoltre nell'inserimento e nella traduzione di tali studi in una varietà di riforme legislative, politiche e amministrative.

L'elaborazione accademica della religione aborigena ha visto principalmente un coinvolgimento attivo, progressista e critico di idee e teorie derivanti da varie discipline recenti. Le correnti principali sono state l'organicismo di Durkheim e la sua reinterpretazione attraverso il funzionalismo strutturale di Radcliffe-Brown; lo strutturalismo di Claude Lévi-Strauss, soprattutto così come è stato interpretato dagli studi di W.E.H. Stanner e Kenneth Maddock; e la psicoanalisi freudiana reinterpretata attraverso i dati aborigeni da Géza Róheim, a cui Les Hiatt e John Morton hanno dato seguito. In *The Resurrection of the Hydra*, Howard Morphy offre un'eccellente e articolata panoramica delle principali idee che hanno orientato lo studio accademico della religione aborigena in tutto il XX secolo. Stanner, il cui *On Aboriginal Religion* (1966) è stato ripubblicato con commenti e una «valutazione critica» nel 1989, resta la figura principale della metà del XX secolo. L'allontanamento di Stanner dall'interpretazione strutturale funzionalista verso il simbolismo e l'ontologia – che mettono in risalto le distintive dimensioni morale, emotiva e spazio-temporale del *Dreaming* – rimane estremamente importante, ed è forse rappresentato al meglio nell'opera di Deborah Bird Rose.

Il progresso dello studio accademico non è stato privo di contestazioni, ovviamente, e i dibattiti che ne sono derivati hanno avuto un enorme impatto sulla comprensione della religione aborigena. In particolare, l'ascesa di teorie marxiste e femministe negli anni '70 ha dato vita a dibattiti non ancora esauriti nel XXI secolo. Rappresentativi dell'epoca sono il lavoro che Annette Hamilton condusse negli anni di formazione come ricercatrice presso la University of Sydney, e quello di Diane Bell, studentessa della Australian National University. Sfidando le ortodossie accademiche e superando l'iniziale resistenza da parte della disciplina antropologica, le due ricercatrici hanno ricalibrato il modo in cui la vita di uomini e donne aborigeni deve essere considerata. La ricerca condotta da Hamilton negli anni '70 tra i Gidjingali della Terra di Arnhem sfidò le prospettive precedenti – derivate da Hiatt e Maddock, tra gli altri – sul sostegno e la rivalità tra fratelli di sesso opposto, sui benefici derivanti a uomini e donne dal fidanzamento, e più in generale sulle questioni di controllo maschile e autonomia femminile.

Verso la fine degli anni '70, Hamilton mise nuovamente in questione i modelli di predominio maschile nella sua tesi di dottorato sulla vita economica e religiosa degli Aborigeni del Deserto Occidentale. Nell'estremo Nord-Ovest del South Australia, Hamilton documentò la dipendenza maschile dal lavoro femminile, il controllo femminile delle tecnologie produttive fondamentali (come la macina), e un ambito cerimoniale femminile forte e segreto. Bell, che, sempre negli anni '70 lavorò nella regione del Deserto Centrale, offrì prove altrettanto provocatorie della partecipazione attiva delle donne nelle scelte matrimoniali, esercitata in contesti rituali e che facilitava il controllo sulle loro scelte sessuali. Come Hamilton, ma con differenze che riflettevano le variazioni regionali, Bell documentò un ambito religioso in cui le donne agivano separatamente per preservare il *Dreaming*, rappresentare le proprie responsabilità nei confronti della terra, e gestire la salute e l'armonia del gruppo familiare. Quando fu pubblicata nel 1983, l'opera di Bell *Daughters of the Dreaming* scatenò una reazione senza precedenti nei confronti delle affermazioni secondo cui le donne aborigene possiedono una responsabilità rituale tanto determinante e godono di forti tradizioni di autonomia culturale e religiosa. Dopo più di vent'anni, il testo è ancora fondamentale e controverso. In *Arguments about Aborigines* (1996), Hiatt delinea la storia di queste sfide e dei loro effetti sulla riconfigurazione dei paradigmi accademici. Questi dibattiti hanno provocato una «rilettura» della

letteratura tradizionalista nel saggio di Francesca Merlan *Gender in Aboriginal Social Life. A Review*, che sottolinea le costruzioni di genere dominanti all'interno del canone antropologico, e affronta alcuni costanti problemi di parzialità teorica e adeguatezza etnografica. La capacità di questi dibattiti (irrisolti) di generare innovative analisi sulla religione aborigena in quanto ambito sessualizzato è messa in risalto da lavori come quelli di Françoise Dussart, *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement* (2000), oltre che di Christine Watson, *Piercing the Ground* (2003).

Ma il lavoro accademico non è mai stato completamente separato da più ampi mutamenti storici nella situazione sociale, economica e amministrativa aborigena. Il dipartimento di Elkin alla University of Sydney agiva nell'ambito della ricerca sociale applicata nel Pacifico e in patria. Ebbe un ruolo importantissimo nell'addestramento di funzionari per le colonie australiane in Nuova Guinea, e per fare ciò riceveva finanziamenti dal Commonwealth e dal governo. Sir John Hubert Murray, amministratore australiano in Nuova Guinea e primo vicegovernatore della (ribattezzata) Papua dal 1908, mise in guardia il nuovo dipartimento perché non si occupasse unicamente di ricerca scientifica. Ciò suggerisce qualcosa sulla quantità di forze istituzionali e governative che agirono sullo sviluppo dell'antropologia accademica in tutto il XX secolo.

In tutto questo periodo, lo studio antropologico della vita aborigena, compresa quella religiosa, non può essere separato da problemi più pratici di *welfare* e politica di assimilazione. Lo stesso Elkin fece da ponte tra mondo accademico e amministrativo. Dal 1934, Elkin e i suoi allievi trasformarono lo studio accademico della vita aborigena in una tradizione stimata e progressista. In qualità di redattore della pionieristica rivista «Oceania», Elkin diresse la pubblicazione di buona parte della ricerca che stabilì (e ancora sostiene) l'autorevole *status* della religione aborigena. Fu direttore dell'Australian National Research Council's Anthropology Committee tra il 1933 e il 1948, indirizzando così l'attribuzione di fondi per la ricerca ai «problemi» di *welfare* aborigeno. Dal 1941 al 1968 fu vicepresidente del New South Wales Aborigines Protection Board, che aveva il potere d'intervenire direttamente nella vita quotidiana più privata delle persone. Lo studio accademico della religione aborigena si sviluppò accanto all'applicazione dell'antropologia a vari problemi pratici e politici. Gli ultimi decenni del XX secolo hanno visto la fusione dei due ambiti.

Fuori dalle università. Lo studio del popolo aborigeno – così problematico per lo Stato australiano, così vulnerabile al controllo e alla documentazione – non è mai stato limitato all'ambito accademico. Un'enorme quantità di dati sulla religione aborigena è stata raccolta al di fuori degli ambiti di ricerca formale da studiosi di letteratura, antiquari, sacerdoti, storici locali, poeti, umanisti e funzionari governativi, come la guardia a cavallo Samuel Gason, di guarnigione a Cooper Creek per coadiuvare l'arrivo di allevatori e missionari. Dopo nove anni di stretto contatto con gli Aborigeni, dopo avere imparato le lingue locali e aver partecipato alle cerimonie, con *The Dieyerie Tribe of Australian Aborigines* (1874), Gason offrì uno dei primi resoconti dettagliati sulla vita tradizionale nei deserti centro-orientali. Il testo è ancora oggi utilizzato da ricercatori e Aborigeni per suffragare le rivendicazioni di diritti alle terre ancestrali. Questo lavoro pionieristico non è imparziale; esso non può essere separato dalla cornice di trasformazione economica, materiale, psicologica e spirituale imposta agli Aborigeni dall'espansione coloniale. Lo scopo di Gason nel pubblicare il suo lavoro era di aiutare i missionari luterani a Lake Killalpaninna (dove in seguito avrebbe lavorato Reuther); Gason sperava che i suoi scritti potessero «aiutare quei pii missionari e gli altri che, così profondamente verso l'interno di questo vasto continente, stanno diffondendo la civiltà, grazie alla sua misericordiosa ancella, il Cristianesimo».

Merita di essere menzionata anche l'enigmatica Daisy Bates. Studiosa di antropologia, missionaria laica, e «protettrice» non ufficiale, visse per decenni tra gli Aborigeni in Western Australia e in South Australia, compresi i celebri sedici anni a Ooldea, lungo la ferrovia che collega l'Est e l'Ovest del continente. La sua prodigiosa produzione (circa 274 articoli pubblicati) contiene moltissimo materiale importante per lo studio della religione, come, ad esempio, gli scritti sull'astronomia, sui miti astrali, e i relativi riti pubblicati su giornali come «The Australasian» e «The Sydney Morning Herald» negli anni '20 e '30. I manoscritti, le lettere e i diari sono sparsi in varie biblioteche, ma sono sempre più utilizzati da studiosi in cerca di dati fondamentali da impiegare in vari contesti di eredità e di Native Title.

Questo materiale è stato continuamente riportato entro procedimenti di studio e documentazione più autorevoli e istituzionalizzati. Ad esempio, Isobel White raccolse e rivide parte dei manoscritti di Daisy Bates, pubblicandoli in *The Native Tribes of Western Australia* (National Library of Australia, 1985). Ciò provocò una rivalutazione della Bates come seria ricercatrice e studiosa, e non semplice commentatrice popolare. Questa migrazione di materiali ha subìto un'accelerazione verso la fine del XX secolo (e continua ad aumentare nel XXI) in risposta a mutati contesti di governo, amministrazione, riconoscimento legale, e politica culturale. Il discorso si rivolgerà adesso a momenti chiave di tale mutamento.

Diritti alla terra. In seguito all'Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act del 1976, gli Aborigeni poterono rivendicare il diritto alla terra purché potessero dimostrare specifiche relazioni con essa. La condizione fondamentale era l'identificazione di un «proprietario tradizionale», e per esserlo bisognava essere membri di un «gruppo di discendenza locale» e avere una «responsabilità spirituale primaria» sul territorio. Le due cose erano collegate: per avere riconosciuti i diritti sulla terra, un individuo doveva essere membro di un gruppo sulla base della discendenza e, per via dell'appartenenza al gruppo, avere un legame spirituale con i siti sacri. Non solo ciò era la traduzione in legge della conoscenza antropologica fino ad allora accumulata, ma metteva la religione aborigena al centro del riconoscimento politico e amministrativo dei diritti e delle aspirazioni degli Aborigeni. Prove e dimostrazioni del legame religioso con la terra erano presentate durante indagini amministrative presiedute da un giudice federale appositamente nominato come commissario alla terra aborigena.

L'ambito legale «applicato» dei diritti alla terra ha rappresentato un enorme incentivo e un'opportunità per lo «studio» e la documentazione locale dettagliati della pratica religiosa aborigena alla fine del XX secolo. Nei quasi trent'anni in cui, sotto questa legge, sono avvenute le rivendicazioni al diritto alla terra, si è registrata una proliferazione di materiale scritto e registrato, tra cui libri in appoggio delle rivendicazioni scritti da antropologi, linguisti e storici, trascrizioni di udienze pubbliche, e riferimenti nelle sentenze dei commissari alla terra a dimostrazioni e rappresentazioni di conoscenza sacra. Gli stessi rapporti finali sono emblematici dell'inserimento di elementi di conoscenza religiosa aborigena nei documenti pubblici australiani. Ad esempio, il commissario ripropone, come verità legali, i viaggi degli esseri ancestrali (*Dreaming*) attraverso la terra in questione. Nel rapporto del Warumungu Land Claim, si legge che Jurnkurakurr, sede della stazione telegrafica di Tennant Creek, divenuta nel 1987 emblema dell'occupazione europea della regione, è la dimora spirituale di Jalawala (pitone dal naso nero), delle Mungamunga e del serpente Kiliriji – tutti personaggi primordiali creatori dell'ambiente. Il rapporto elenca inoltre i viaggi in luoghi specifici e le creazioni cosmologiche di Pirrtangu (volpe volante), Milwayijarra (due serpenti), Aakiy (prugna nera) e Warupunju (fuoco), e di una pletora di *Dreaming* minori: Nyinkka (lucertola coda d'erba), Yarrangarna (dingo), Emù, Corvo, Ngappa (pioggia), Kurtinja (tacchino selvatico), Karli (*boomerang*), Yukulyari (wallaby) e Mangirriji (goanna delle pianure), tra gli altri.

Spesso, in questi rapporti, un giudice erudito riesamina da tutti i punti di vista (compreso quello di coloro che si oppongono alla rivendicazione) le prove antropologiche presentate all'udienza, testandone l'utilità in ambito legislativo, valutandone le contraddizioni e la concordanza con la documentazione precedente. La storia dell'antropologia è stata così frequentemente riesaminata e ripresentata come documentazione pubblica. Il passato aborigeno e la storia del suo studio sono posti in una relazione continua che influenza direttamente il futuro aborigeno, qualunque sia il risultato del caso. Di seguito il giudice Michael Maurice mette a confronto la documentazione raccolta da Sir Baldwin Spencer e Francis Gillen sulle pratiche di sepoltura dei Warumungu con quanto documentato da altre fonti antropologiche e da testimoni aborigeni durante l'udienza:

> Il senso della lettera di Sir Baldwin Spencer a Sir James Frazer era che molte delle pratiche da lui documentate presso le tribù visitate, sebbene coinvolgessero vari tipi di rituale e di istituzioni sociali, e assumessero varie forme esteriori, esprimevano una corrente di idee piuttosto costante [...]. È quasi superfluo dire [...] che questi modi di essere e pensare, e le relazioni sociali in cui sono praticati, restano oggi una potente forza nella vita dei Warumungu. È ciò che li distingue dai residenti non aborigeni di Tennant Creek. La stessa tradizione, così come è stata registrata da Spencer e Gillen, e dal defunto professor Stanner, anche se in modo piuttosto diverso, è alla base delle odierne rivendicazioni, delle idee che le pervadono, e del modo in cui sono state formulate.
>
> (Aboriginal Land Commissioner, 1988, p. 129).

Qui, in un microcosmo localizzato, l'intera storia dello studio della religione aborigena viene narrata e rivalutata allo scopo di restituire un appezzamento di terra al popolo aborigeno per via di quella che il commissario riconosce come la loro ininterrotta sopravvivenza economica, sociale e politica.

L'intervento degli antropologi come «esperti» traduttori della cultura aborigena nei processi di rivendicazione dei diritti alla terra ha portato ad alcune delle più interessanti e innovative descrizioni della religione come modalità chiave delle relazioni sociali, cosmologiche, politiche e pratiche degli Aborigeni con il mondo. Esempi eccezionali a questo proposito sono quelli offerti da Deborah B. Rose, *Dingo Makes Us Human* (1992), Francesca Merlan, *Caging the Rainbow* (1998), ed Elizabeth Povinelli, *Labor's Lot* (1993). Ciascuno di essi riconsidera la religione aborigena in termini di significato, simbolo e azione, e ciascuno conferisce allo studio un più ampio contesto storico, legislativo e politico.

I diritti alla terra hanno messo in luce il potere dei modelli antropologici di formulare interpretazioni le-

gali: la legge codificava un modello di trasmissione patrilineare, dando origine a diritti alla terra in termini di reale proprietà spesso contraddetti dalle testimonianze aborigene. Con il tempo, processi di rivendicazione della terra hanno reso obbligatorio lo sviluppo di interpretazioni più sfumate, soprattutto attraverso il riconoscimento del ruolo dei «proprietari» e degli «amministratori» per esprimere i diritti e le responsabilità rituali complementari ereditate da uomini e donne. Un altro sviluppo è stato rappresentato dalla facilitazione delle donne nel testimoniare le proprie responsabilità sacre e segrete (riservate alle donne) verso la terra e il *Dreaming*. La possibilità di assistere alle cerimonie, di visitare siti e di vedere oggetti sacri nel corso di un'udienza per la rivendicazione della terra indicava che le procedure con cui veniva gestita la conoscenza segreta maschile erano in atto già da molto tempo, e non avevano sollevato problemi. Alcune delle prime rivendicazioni riconobbero che le cerimonie e i segreti femminili erano complementari a quelli maschili e avevano un ruolo altrettanto essenziale nella vita religiosa aborigena. Per esempio, nel rapporto sulla rivendicazione degli Alyawarra (Alywarr) e dei Kaititja (Kaytetye) del 1978, il giudice Toohey parlò della potente dimostrazione di attaccamento alla terra che egli aveva osservato nelle cerimonie e nella visita a siti femminili. In altre occasioni, come nell'udienza per la rivendicazione di Jasper Gorge e Kidman Springs del 1988, le donne tennero segreta la propria conoscenza di siti, canti, danze, disegni e oggetti perché la loro legge del *Dreaming* imponeva che nessun uomo ne venisse a conoscenza. Nella rivendicazione di Palm Valley del 1994, le donne arrernte acconsentirono a deporre a condizione che il commissario alla terra fosse l'unico uomo presente; gli avvocati uomini avrebbero potuto leggere le trascrizioni ma non interrogare le donne. In seguito, tutto ciò ha sollevato più ampi problemi legali e procedurali a proposito del diritto di una parte in causa di scegliere il proprio rappresentante legale, e del potere delle corti di limitare tale scelta sulla base del sesso. Nella rivendicazione di Tempe Downs, anch'essa del 1994, le donne raggiunsero una certa parità procedurale con gli uomini testimoniando durante apposite sedute riservate, le cui trascrizioni non furono accessibili agli altri. In *Preserving Culture in Federal Court Proceedings*, Greg McIntyre e Geoffry Bagshaw analizzano tali difficoltà nel conciliare i princìpi culturali aborigeni di segretezza religiosa legata al sesso con le necessità della legge australiana.

Le rivendicazioni del diritto alla terra divennero la principale occasione per l'esibizione e la rappresentazione della conoscenza religiosa, e non solo per la sua documentazione. Le udienze si spostarono dai tribunali al *bush*, dove i commissari ascoltavano le testimonianze su o vicino alla terra rivendicata ed erano testimoni di rappresentazioni rituali, danze e canti il cui scopo era di trasmettere una conoscenza diretta, rivelatrice dell'autorità aborigena (e così magari vincolare giudici, avvocati e altri in relazioni di reciproco impegno e rispetto). Come Deborah B. Rose fece notare in *Histories and Rituals. Land Claims in the Territory* (1996), gli stessi processi divennero una specie di «cerimonia per la terra», che si rifletteva sulla vita religiosa delle comunità. La compenetrazione degli universi aborigeno e non aborigeno e i successivi cambiamenti che tale compenetrazione ha provocato nella negoziazione delle rappresentazioni rituali pubbliche e segrete, nella gestione delle responsabilità delle azioni sociali e cosmologiche legate al sesso, e nelle apparentemente più mondane negoziazioni dell'identità e della residenza del gruppo familiare, sono i tratti principali della raffinata etnografia del rituale come politica presso i Warlpiri di Yuendumu proposta da Dussart.

Il processo di rivendicazione della terra ha messo in risalto anche la tensione dinamica tra rivelazione e occultamento caratteristica della religione aborigena. In molte circostanze, la conoscenza religiosa può essere rivelata solo da coloro che godono di particolari diritti per farlo a coloro che hanno diritti comparabili di conoscere, e con il consenso (e spesso alla presenza) di altri in posizione di autorizzare questo passaggio. In riconoscimento di ciò, alcuni processi legali australiani, in alcuni luoghi e per scopi specifici, si sono adattati ai princìpi culturali aborigeni. Per questo motivo, nonostante abbiano fatto sì che si raggiungesse una conoscenza in precedenza mai così dettagliata sulla religione aborigena, le rivendicazioni hanno anche sottolineato i rigidi confini e il controllo che caratterizzano tale conoscenza: parte delle prove e delle testimonianze è stata in molti casi permanentemente omessa. Tuttavia, la maggiore possibilità di accedere alla religione aborigena in vari contesti (dai processi legali, alle mostre d'arte, alle cerimonie olimpiche), ha reso le restrizioni all'accesso più cospicue e problematiche. Il tema è discusso nei saggi raccolti da Christopher Anderson, in *Politics of the Secret* (1995), che si concentra sugli scambi di conoscenza, disegni e oggetti sacri segreti maschili in Australia centrale e nordoccidentale, affrontando la storia e la micropolitica dei rapporti aborigeni con giudici, esattori e istituzioni non aborigeni.

La tensione tra rivelazione e occultamento ha offerto la base per *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion* di Ian Keen (1994), un'accurata analisi etnografica di una particolare tradizione religiosa degli Yolngu in cui si sottolinea l'essenziale ambiguità del significato culturale e il continuo bisogno di una sua negoziazione.

Temi simili sono stati affrontati da Morphy in *Ancestral Connections* (1991) e Luke Taylor in *Seeing the Inside* (1996), entrambe importanti monografie sull'espressione del *Dreaming* attraverso l'arte rispettivamente nella Terra di Arnhem nordorientale e occidentale.

I conflitti a proposito della rivelazione sono stati affrontati pubblicamente e in modo acceso in una serie di azioni legali e processi mediatici concentrati su dichiarazioni aborigene di sacralità e restrizione: gli esempi più celebri sono quelli riguardanti Uluru (Ayers Rock), Coronation Hill e Junction Waterhole nel Northern Territory; Noonkanbah nel Western Australia; e l'isola di Hindmarsh nel South Australia. Soprattutto in quei contesti in cui le rivendicazioni di segretezza religiosa sono entrate in conflitto con lo sviluppo o la volontà dello Stato, i siti sacri hanno assunto significati (e avuto effetti) ben al di là del livello locale e spesso al di là del loro significato culturale specifico per i proprietari aborigeni. È in queste accese arene politiche che il significato e il potere specifico dei siti sacri sono divenuti «promiscui», come affermano Ken Gelder e Jane M. Jacobs in *Uncanny Australia* (1998), sfuggendo alla specificità aborigena e alla struttura accademica legale in modo da dissestare e mettere in discussione il senso di appartenenza e identità della popolazione australiana in generale. Questi complessi modi di valutare cosa si sappia e chi lo sappia – e chi dovrebbe controllare le circostanze della rivelazione, anche quando contenuta in un documento pubblicato – hanno dato una nuova direzione allo studio della religione aborigena. Essi costituiscono la base dello studio di Diane Bell, *Ngarrindjeri Wurruwarrin* (1998), dove le voci delle donne ngarrindjeri del «colonizzato» South Australia sono fatte dialogare con la documentazione raccolta da etnografi precedenti, domandando cosa sia stato registrato e cosa non lo sia stato delle loro tradizioni religiose, e discutendo su cosa si possa e cosa non si possa dire, anche nel XXI secolo.

Native Title. Il Land Rights Act restituì vasti tratti di terra alla popolazione aborigena, ma riguardava solo i terreni inalienati della Corona nel Northern Territory, e anche in questo caso esistevano importanti disparità tra chi poteva e chi non poteva dimostrare il possesso tradizionale della terra. In altre zone del paese (come nelle città del Northern Territory), le aspirazioni alla terra e il riconoscimento dei diritti rimanevano ampiamente insoddisfatti. Nel 1992, un lungo caso di cui furono protagonisti gli abitanti dell'isola di Murray nello stretto di Torres, portò alla memorabile decisione *Mabo* dell'Alta Corte. Con una maggioranza di sei a uno, la corte decise che, secondo il diritto consuetudinario (*common law*), i diritti indigeni alla terra erano sopravvissuti alla sovranità britannica, ribaltando così la precedente «finzione» della *terra nullius*, secondo cui l'Australia non apparteneva a nessuno. Il Commonwealth's Native Title Act del 1993 mirava a convertire in legge la decisione della corte e aprì la strada al riconoscimento dei diritti aborigeni sopravvissuti in tutto il continente. Si noti che quando un commissario alla terra riscontrava l'esistenza di un possesso tradizionale, il ministro del caso poteva garantire un Aboriginal Freehold Title (diritto di proprietà assoluta) per quella terra controllato da un *land trust*. Secondo il Native Title Act, un tribunale o una corte possono determinare l'esistenza di un Native Title su una particolare zona (che si tratti di terra o acque), la natura di tale diritto, e con chi è condiviso. Come risultato non viene riconosciuta alcuna terra, e ai gruppi rivendicanti vengono riconosciuti solo diritti limitati. L'ottenimento di questo unico riconoscimento ha comportato la produzione di una quantità di documentazione mai vista prima (sottoforma di «resoconti di legame» in cui vengono descritti i rapporti di un gruppo o di un individuo con la terra), e la creazione di una burocrazia, complessa ma decentrata, per la registrazione, la valutazione, la mediazione e la risoluzione. Numerosi contestati casi di Native Title si sono trasformati in udienze presso la corte federale.

Non esistono requisiti legali da soddisfare per accertare il legame spirituale alla terra affermato nel Native Title. Tuttavia, questo è stato uno dei principali metodi d'inchiesta, sottolineando il modo in cui la religione incide nella formulazione amministrativa del popolo aborigeno e della sua cultura.

Dal 1994 al 2002, i Miriuwung e i Gajerrong hanno chiesto il riconoscimento dei loro diritti di Native Title sui quasi 5.000 chilometri quadrati del Kimberley orientale a cavallo del confine tra Western Australia e Northern Territory, compresi il progetto d'irrigazione del fiume Ord e la miniera di diamanti Argyle. L'ininterrotta pratica religiosa fu un elemento chiave che permise alla popolazione aborigena di dimostrare la propria osservanza delle leggi e dei costumi tradizionali, fondamentali per il riconoscimento legale del Native Title. I giudici del caso rifiutarono l'occupazione fisica della terra come requisito necessario per provare la continuità del legame. A confermare il mantenimento della relazione con la terra furono l'adesione alle leggi e ai costumi tradizionali, alle pratiche cerimoniali, ai legami economici e cerimoniali con altre comunità aborigene, e la conoscenza dei miti, dei percorsi e dei siti del *Dreaming*. Le testimonianze ottenute dagli Aborigeni furono verificate attraverso le documentazioni storiche e le ricerche di antropologi, archeologi e storici che avevano appositamente redatto vario materiale etnografico scritto e non pubblicato. Il lavoro fu ampiamen-

te riesaminato, comparato e valutato nelle «motivazioni della sentenza» della corte. Allo stesso modo, i giudici riesaminarono il lavoro di Elkin e della sua studentessa Phyllis Kaberry risalente agli anni '20 e '30 del XX secolo, e anche di quest'ultima l'importante studio, *Aboriginal Women. Sacred and Profane* (1939), opera degna di nota. Anche gli appunti sul campo, i diari e le genealogie della studiosa furono sottoposte alla corte. La posizione degli Aborigeni fu sostenuta da questo materiale, e il Native Title fu riconosciuto, limitato tuttavia dai diritti (all'acqua e ai minerali, per esempio) assegnati ad altri.

In un altro lungo caso, riguardante il New South Wales e il Victoria, la corte federale decretò che la più affidabile fonte di informazioni sulle leggi e sui costumi tradizionali degli Yorta Yorta erano gli scritti degli allevatori del XIX secolo che stabilirono un certo rapporto con gli Aborigeni e ne osservarono la società prima della «disintegrazione». Le dichiarazioni degli Yorta Yorta sulla «sacralità» della terra, delle risorse, dei siti e sulle pratiche culturali contemporanee furono respinte alla luce della documentazione storica, ma anche delle presentazioni del legame spirituale che gli Aborigeni hanno fornito in altre inchieste giudiziarie. La prova del ruolo di un missionario cristiano nel disgregare le pratiche religiose tradizionali e nell'annientare la lingua indigena non è stata sufficiente a mitigare il giudizio d'inadeguatezza dell'espressione religiosa degli Aborigeni che hanno reclamato i propri diritti. Nelle travagliate vicissitudini contemporanee delle inchieste riguardanti la religione aborigena, la documentazione storica può essere potente e determinante quanto qualsiasi cosa un aborigeno possa dire o dimostrare.

Rilevanza attuale. Il labirintico compendio di mito, storia e toponimi dell'estremo Nord-Est del South Australia proposto da Reuther è stato conservato in archivi e reso disponibile su microfiche (*The Diari*) dall'Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies. Esso è stato sfruttato nuovamente da coloro che avevano bisogno di valutare le relazioni aborigene con quest'area. I dati di Reuther sono quindi stati utilizzati dallo Stato per valutare le numerose (e spesso concorrenti) rivendicazioni di Native Title nella regione. Le compagnie minerarie e petrolifere che devono avviare negoziazioni per l'accesso alla terra con coloro che ne rivendicano il diritto, possiedono copie delle sue mappe e i dati relativi ai toponimi. Il materiale è utilizzato dagli antropologi per contestualizzare i rapporti relativi all'eredità e al Native Title presentati alle corti e ai tribunali. Sempre più, questo materiale è impiegato dagli stessi Aborigeni per conoscere la propria storia, i legami con il territorio, e per suffragare le attuali espressioni identitarie attraverso la pittura e la scultura.

Allo stesso modo, la documentazione raccolta da Taplin su «modi e costumi» è divenuta la linea di riferimento etnografico per una commissione reale che si occupava dell'analisi delle credenze contemporanee delle donne ngarrindjeri, le cui dichiarazioni di sacralità e segretezza a proposito di un'area di sviluppo coinvolsero la nazione in un dibattito pubblico. La stessa inchiesta (e un successivo caso della corte federale per valutare le credenze e la conoscenza culturale dei testimoni aborigeni) utilizzò anche il materiale di Berndt degli anni '40 sugli Yaralde. I manoscritti di Tindale furono fatti tornare dagli Stati Uniti per essere impiegati negli stessi processi. Le sue meticolose registrazioni divergevano parzialmente da quelle di Berndt, dato che derivavano da informatori diversi. Le differenze nelle registrazioni, nella metodologia e nelle interpretazioni accendono il dibattito accademico e pubblico; materiali un tempo confinati agli archivi, oggi vengono esposti a nuova luce, dando vita a nuove interpretazioni e posizioni per antropologi, storici e Ngarrindjeri.

Questo materiale è oggi più importante che mai, il suo significato si ramifica e moltiplica i contesti interpretativi. Lo studio della religione aborigena – insieme con la storia, il significato e gli impieghi di tale studio – conta come mai ha fatto in precedenza in più tribunali e con più conseguenze di quanto si fosse mai immaginato. La sua discussione e la sua centralità all'interno della vita intellettuale, delle politiche governative e del dibattito pubblico sono prova che lo studio della religione aborigena è diventato più necessario e più dinamico di quanto mai sia stato nella sua lunga storia.

BIBLIOGRAFIA

Aboriginal Land Commissioner, *Land Claim by Alyawarra and Kaititja*, Canberra 1979.

Aboriginal Land Commissioner, *Warumungu Land Claim*, Canberra 1988 (Report, 31).

Aboriginal Land Commissioner, *Palm Valley Land Claim No. 48*, Canberra 1999 (Report, 57).

C. Anderson (cur.), *Politics of the Secret*, Sydney 1995.

Diane Bell, *Daughters of the Dreaming*, Melbourne 1983, rist. North Melbourne 2002.

Diane Bell, *Ngarrindjeri Wurruwarrin. A World That Is, Was, and Will Be*, North Melbourne 1998.

D. Collins, *An Account of the English Colony in New South Wales with Remarks on the Dispositions, Customs, Manners of the Native Inhabitants of that Country*, London 1798, rist. Adelaide 1971.

É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Roma 2005).

Françoise Dussart, *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settle-*

ment. Kinship, Gender, and the Currency of Knowledge, Washington/D.C. 2000.

S. Gason, *The Dieyerie Tribe of Australian Aborigines*, Adelaide 1874. Pubblicato anche in J.D. Woods (cur.), *The Native Tribes of South Australia*, Adelaide 1879, pp. 257-307.

K. Gelder e Jane M. Jacobs, *Uncanny Australia. Sacredness and Identity in a Postcolonial Nation*, Carlton South 1998.

Annette Hamilton, *Dual Social Systems. Technology, Labour and Women's Secret Rites in the eastern Western Desert of Australia*, in «Oceania», 51/1 (1980), pp. 4-19.

L.R. Hiatt, *Arguments about Aborigines. Australia and the Evolution of Social Anthropology*, Cambridge 1996.

A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, New York 1904.

Phyllis M. Kaberry, *Aboriginal Women, Sacred and Profane*, London 1939.

I. Keen, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion. Yolngu of North-East Arnhem Land*, Oxford 1994.

G. McIntyre e G. Bagshaw, *Preserving Culture in Federal Court Proceedings. Gender Restrictions and Anthropological Experts*, in «Land, Rights, Laws. Issues of Native Title», 2/15 (2002).

Francesca Merlan, *Gender in Aboriginal Social Life. A Review*, in R.M. Berndt e R. Tonkinson (curr.), *Social Anthropology and Australian Aboriginal Studies. A Contemporary Overview*, Canberra 1988, pp. 17-76.

Francesca Merlan, *Caging the Rainbow. Places, Politics, and Aborigines in a North Australian Town*, Honolulu 1998.

H. Morphy, *The Resurrection of the Hydra. Twenty-Five Years of Research on Aboriginal Religion*, in R.M. Berndt e R. Tonkinson (curr.), *Social Anthropology and Australian Aboriginal Studies. A Contemporary Overview*, Canberra 1988, pp. 241-66.

H. Morphy, *Ancestral Connections. Art and an Aboriginal System of Knowledge*, Chicago 1991.

Elizabeth A. Povinelli, *Labor's Lot. The Power, History, and Culture of Aboriginal Action*, Chicago 1993.

J.G. Reuther, *The Diari*, I-XIII, Canberra 1981 (AIAS microfiche, 2).

Deborah B. Rose, *Dingo Makes Us Human. Life and Land in an Aboriginal Culture*, Cambridge 1992.

Deborah B. Rose, *Women and Land Claims*, in «Land, Rights, Laws. Issues of Native Title», 6 (1995).

Deborah B. Rose, *Histories and Rituals. Land Claims in the Territory*, in B. Attwood (cur.), *In the Age of Mabo. History, Aborigines, and Australia*, Saint Leonards 1996, pp. 35-53.

W.E.H. Stanner, *Religion, Totemism, and Symbolism* (1962), in *White Man Got No Dreaming. Essays, 1938-1973*, Canberra 1979, pp. 106-43.

W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, Sydney (1966) 1989, rist. (Oceania Monograph, 36).

C. Strehlow e J.G. Reuther, *Testamenta marra. Jesuni Christuni ngantjani jaura ninaia Karitjimalkana wonti Dieri jaurani*, Tanunda 1897.

Th.G.H. Strehlow, *Songs of Central Australia*, Sydney 1971.

T. Swain, *A Place for Strangers. Towards a History of Australian Aboriginal Being*, Cambridge 1993.

L. Taylor, *Seeing the Inside. Bark Painting in Western Arnhem Land*, Oxford 1996.

W. Tench, *A Complete Account of the Settlement at Port Jackson*, London 1793, rist. Sydney 1961.

Christine Watson, *Piercing the Ground. Balgo Women's Image Making and the Relationship to Country*, Fremantle 2003.

Isobel White (cur.), *The Native Tribes of Western Australia by Daisy Bates*, Canberra 1985.

RODNEY LUCAS

B-C

BULL-ROARER. Oggetto utilizzato da diversi popoli, fin dall'antichità, come elemento di culto, di solito all'interno di cerimonie d'iniziazione maschile. Si tratta di un oggetto piatto, in genere di legno (oppure di argilla, come nell'antica Grecia), che misura di solito tra i sei e gli otto centimetri di lunghezza. Attraverso il rombo che emette quando viene fatto ruotare, oppure grazie ai segni che su di esso sono incisi o dipinti, il *bull-roarer* simboleggia genericamente il potere della fertilità, in particolare della generazione maschile, oppure del vento e della pioggia.

Nell'antica Grecia, uno dei giocattoli con i quali, secondo il mito, i Titani attirarono il fanciullo Dioniso prima di ucciderlo, era probabilmente un *bull-roarer*. Come oggetto di culto, il *bull-roarer* veniva usato in certe cerimonie che avevano lo scopo di provocare la pioggia (in quanto simbolo di Krono, ritenuto artefice di essa) e inoltre nei misteri di Eleusi, in cui veniva posta in evidenza la relazione tra Dioniso e Demetra, entrambe divinità della fertilità (Frazer, vol. 7, 1912). Ancora oggi il *bull-roarer* viene in qualche caso utilizzato: per esempio nei Paesi Baschi, dai ragazzi che vogliono spaventare le donne durante e dopo la Messa del Venerdì Santo.

La comparazione con certi miti e riti dell'America meridionale, in cui il suono del *bull-roarer* viene associato con un serpente gigantesco, con il potere generativo del fallo e con i periodi di carestia e di fame, ha suggerito a Claude Lévi-Strauss (partendo da precedenti lavori di Otto Zerries e di Geneviève Massignon) la seguente correlazione: dal momento che lo strumento viene usato durante i periodi in cui manca il cibo ed è assente il fuoco (in relazione all'usanza europea di spegnere i fuochi prima della Pasqua), e dunque è connesso con il digiuno, esso indica simbolicamente il tempo in cui l'uomo e la natura erano in stretto contatto tra loro, il tempo primordiale precedente alla scoperta del fuoco, quando il cibo veniva ancora consumato crudo o appena riscaldato dal sole. Questa utilizzazione del suono del *bull-roarer* per separare le donne (legate alla natura) dagli uomini (portatori della cultura) sembra confermata dall'uso che gli Aborigeni australiani fanno del *bull-roarer*, all'interno dei riti di fertilità o di certe «cerimonie di accrescimento» a carattere segreto (Lévi-Strauss, 1967, pp. 354-57; trad. it. 1970, pp. 448-52). Esistono, tuttavia, anche delle eccezioni, come tra gli Ungarinyin, che conoscono alcuni *bull-roarer* «femminili». Prodotti aborigeni di questo tipo vengono genericamente indicati con un termine della lingua aranda: *tjurunga* (o *churinga*). Tali oggetti rappresentano, nelle varie religioni australiane, lo spirito, l'essenza e la forza vitale degli eroi e degli spiriti creatori del *Dreaming*. I poteri spirituali di questi esseri possono essere attivati attraverso l'uso rituale del *bull-roarer*, per esempio per provocare la procreazione. Alcuni gruppi tribali affermano che il *bull-roarer* esiste già all'interno di qualche albero particolare: esso deve soltanto «essere liberato» attraverso un'azione rituale di scultura. Certi atti speciali, come tagliar via alcune schegge da un *tjurunga* e gettarle in aria, oppure recitare le storie del *Dreaming* che parlano di quegli stessi antenati totemici che sono rappresentati nel *tjurunga*, hanno l'effetto di favorire la fecondità di tutta la natura (Petri e Worms, 1968).

Riferendosi a materiali della Nuova Guinea, dove il *bull-roarer* rappresenta la potenza fallica, van Baal

(1963) suggerì l'ipotesi che la segretezza che circonda in Australia i riti del *bull-roarer* alluda alla sacralità dell'atto sessuale. Senza questi riti, in altri termini, il rapporto sessuale sarebbe troppo sacro per essere praticato. Soltanto quando i riti del *bull-roarer* eliminano da esso il valore sacrale, il rapporto può essere praticato come un semplice atto profano che produce piacere.

[Vedi anche *TJURUNGA*].

BIBLIOGRAFIA

J. van Baal, *The Cult of the Bull-Roarer in Australia and Southern New Guinea*, in «Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde», 119 (1963), pp. 201-14. Fornisce un originale criterio interpretativo dei riti che utilizzano il *bull-roarer*, sulla base di ricerche sul campo in Nuova Guinea e utilizzando i dati dell'Australia a scopo comparativo.

J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, 3ª ed. riv. e aum. London 1911-1915 (trad. it. *Il ramo d'oro*, Torino 1965). Cfr. specialmente la parte I (voll. 1-2), *The Magic Art and the Evolution of Kings*, uno studio classico sugli strumenti magici di controllo della pioggia, ricco di materiali e di documenti su vasta scala; e la parte V (voll. 7-8), *Spirits of the Corn and of the Wild*, un'ampia indagine sui riti della fertilità nell'antica Grecia, in prospettiva ampiamente comparativa.

Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, II, *Du miel aux cendres*, Paris 1967 (trad. it. *Mitologica*, II, *Dal miele alle ceneri*, Milano 1970). Un'ampia analisi strutturalista dei miti e dei riti delle tribù dell'America meridionale, relativi alle varie codificazioni culinarie e musicali.

Geneviève Massignon, *La crécelle et les instruments des ténèbres en Corse*, in «Arts and Traditions populaires», 7 (1959), pp. 274-80. La principale fonte europea dell'interpretazione di Lévi-Strauss, che tratta degli aerofoni e della loro connessione simbolica con i periodi di digiuno e di spegnimento del fuoco e con il potere procreativo maschile.

H. Petri e E.A. Worms, *Australische eingeborenen-religionen*, in H. Nevermann, E.A. Worms e H. Petri, *Die Religionen der Südsee und Australiens*, Stuttgart 1968. Un'ampia indagine sui sistemi religiosi degli Aborigeni australiani, con grande quantità di documenti originali.

O. Zerries, *The Bull-Roarer among South American Indians*, in «Revista do Museu Paulista», 7 (1953). La principale raccolta di documenti sulla cui base si è sviluppata l'interpretazione di Lévi-Strauss del *bull-roarer* come strumento dell'oscurità.

KLAUS-PETER KOEPPIN

CARGO CULTS. Nel 1980 un corteo di automobili sfilò a Madang, un capoluogo di provincia della Papua Nuova Guinea (indipendente dal 1975) e si fermò davanti alla sede locale della Banca centrale. Gli autisti e i passeggeri provenivano da un villaggio cattolico distante circa sessanta chilometri. La loro portavoce, Josephine Bahu (che al tempo aveva ventotto anni) chiese al direttore della banca, un europeo, di consegnarle la chiave della cassaforte, perché Dio le aveva rivelato la verità riguardante il denaro, la sua vera natura e il suo corretto uso quale via verso lo sviluppo economico.

Questo incidente fu un caso recente di cargoismo (il fenomeno dei *cargo cults*), la forma più comune di millenarismo sviluppatasi in Melanesia a partire dal XIX secolo, quando il governo coloniale ridusse i suoi abitanti allo condizione di forza lavoro a basso costo per i padroni europei. L'attesa millenarista, che immancabilmente si manifesta in queste situazioni, è in questo caso rivolta all'arrivo di ingenti provviste di beni europei (*cargo*): provviste civili quali carne in scatola, abiti di cotone, utensili d'acciaio e veicoli a motore, ma anche equipaggiamento militare, in particolare fucili e munizioni, che molti pensavano non essere prodotti degli uomini, ma da una divinità, o da un gruppo di divinità aiutati dagli spiriti dei morti. Questa attesa millenarista può dare origine a un *cargo cult*, un movimento i cui devoti celebrano riti al fine di indurre il dio (o gli dei) a inviare gli antenati con forniture delle nuove ricchezze (e al giorno d'oggi, come suggerito dall'esempio descritto, denaro), affinché esse siano immediatamente distribuite. Inizierò descrivendo il fenomeno dei *cargo cults* e poi prenderò in esame i più comuni approcci proposti per la sua analisi dagli studiosi occidentali.

Fenomeni di cargo cults manifesti. Gli studiosi occidentali vennero a conoscenza del fenomeno dei *cargo cults* per la prima volta nel 1857 attraverso la pubblicazione del mito Mansren dei Koreri dell'area Biak-Numfoor di Irian Jaya, probabilmente il *cargo cult* più antico dell'intera regione, anche se vi furono altre manifestazioni a Samoa negli anni '30 del XIX secolo e nelle Figi negli anni '80. In Papua Nuova Guinea i primi *cargo cults* conosciuti furono i Baigona, descritti nel 1912, e la cosiddetta Pazzia di Vailala, riportata nel 1919, anche se un altro culto, che aveva il suo centro a Madang, può essere datato al 1871 e continua fino ai giorni nostri. Il fenomeno dei *cargo cultis* iniziò a moltiplicarsi appena prima della seconda guerra mondiale. Nella Papua Nuova Guinea è apparsa una grande quantità di culti; nelle Isole Salomone, il Maasina Ruru; a Vanuatu, il movimento di John Frum. Recentemente nella regione sono sorti alcuni movimenti alternativi a quello dei *cargo cults*, quali il movimento pentecostale e altri culti cristiani ma indipendenti dalle missioni europee, che enfatizzano le pratiche di guarigione e di salvezza. Anche se è difficile operare una divisione netta tra i *cargo cults* e i moderni sviluppi religiosi in Melanesia, ci si concentrerà in questa sede esclusivamente sui primi.

Le varie forme di *cargo cults* dipendono da un certo numero di variabili: 1) la struttura socio-economica di

una popolazione, le sue caratteristiche fondamentali e la sua religione tradizionale: fattori che uniti insieme determinano la misura del desiderio di quella popolazione per una nuova ricchezza e indicano fino a che punto essa è pronta ad accettare o a rifiutare nuovi esperimenti teologici; 2) la natura della religione introdotta, che può essere (o non può essere) facilmente interpretata come una dottrina di *cargo cult*; e 3) le dinamiche del primo contatto e delle successive relazioni con gli Europei (di fatto, i fornitori del *cargo*), che sono alla base degli aspetti politici della risposta delle popolazioni. Di conseguenza, come abbiamo appreso dai primi resoconti etnografici sulle Terre Alte della Papua Nuova Guinea (che furono poste sotto amministrazione soltanto dopo il 1933, quando gli Europei avevano acquisito più esperienza negli affari melanesiani), per alcuni anni sembrò che una solida struttura sociale, un forte senso pratico e una certa inclinazione al laicismo piuttosto che alla religione, insieme a buone relazioni razziali, giustificassero la scarsità di *cargo cults* nella regione. Nella zona costiera, che cadde sotto nell'amministrazione coloniale fin dal 1884, si realizzò una situazione opposta. Strutture sociali relativamente deboli, un forte complesso d'inferiorità indotto dagli Europei, un sistema concettuale dominato dalla religione e relazioni razziali spesso traumatiche crearono le condizioni in cui i *cargo cults* facilmente prosperarono. Nonostante questo tipo di differenze siano certamente significative, una netta distinzione geografica come quella suggerita è probabilmente esagerata. Negli ultimi anni movimenti come il Pentecostalismo sono ampiamente penetrati anche nelle Terre Alte, costringendo a rivedere le precedenti interpretazioni.

I segni più evidenti della nascita di un *cargo cult* sono in generale i preparativi dei fedeli per l'arrivo dei beni che stanno aspettando. Soprattutto nel primo periodo, quando ogni *cargo* arrivava via nave, i fedeli costruirono pontili e magazzini nei villaggi costieri. Prima e dopo la guerra del Pacifico, quando divenne evidente l'importanza degli aerei, i fedeli preparavano piste di atterraggio. Ci si può anche aspettare che i *cargo* appaiano nei cimiteri locali, che i fedeli mantengono con grande cura puliti e in ordine, sugli altari delle chiese, che sono considerati particolarmente sacri, o in altri luoghi designati dai *leader*. Vi sono stati, inoltre, «aste di bandiere», «pali della radio» e addirittura «telefoni» attraverso i quali i *leader* hanno avuto contatti con la divinità e con gli antenati per avere informazioni riguardanti l'arrivo dei beni. A volte sia i *leader* che i fedeli hanno «dimostrato» la realtà di questo contatto simulando possessioni spiritiche che includevano crisi epilettiche o altre forme di manifestazioni violente.

Ma il *cargo* non arriva da solo: il suo arrivo deve essere garantito da certi riti religiosi. Un culto solitamente inizia quando, dopo un sogno, una visione da svegli, o altre esperienze straordinarie, il *leader* annuncia che è entrato in contatto con la divinità che gli ha rivelato la fonte della ricchezza desiderata, i metodi con cui coloro che fino a quel momento hanno monopolizzato tale ricchezza (di solito gli Europei) hanno defraudato il popolo dei suoi diritti e le nuove procedure rituali necessarie a ristabilire l'equilibrio. Il ruolo di *leader* fu ricoperto prevalentemente da uomini, ma vi sono state alcune donne eccezionali: Josephine Bahu negli anni '80 del secolo scorso, Philo del villaggio Inawai (del gruppo linguistico mekeo a Papua) nel 1941 e Polelesi del villaggio Igurue (del gruppo linguistico garia in Nuova Guinea) nel 1947.

In questo contesto è essenziale distinguere tra i culti basati sul paganesimo, quelli basti sul Cristianesimo e quelli che si fondano su una dottrina sincretica cristiano-pagana. In un culto puramente pagano il *leader* ha il difficile compito di convincere i fedeli che i miti tradizionali hanno un significato che in passato non era mai stato evidenziato, ma che ora è stato rivelato soltanto a lui. Nei culti semi-cristiani questo problema non è così rilevante. Il Cristianesimo non fa parte della tradizione e quindi può essere interpretato con maggiore flessibilità. Il *leader* dichiara talvolta di aver fatto visita a Dio in cielo e di essere ritornato come il Gesù nero. Nel corso di questa esperienza, inoltre, può aver appreso che il segreto del *cargo cult* consiste appunto nell'identificazione della divinità indigena con Dio o con Gesù Cristo.

Queste differenze di base, che sono in generale il risultato del diverso livello dell'influenza dell'amministrazione e più in specifico delle missioni, determinano la natura del rito che il *leader* dichiara costantemente di aver ricevuto dalla divinità. Nel culto totalmente pagano, nel quale il cambiamento culturale è minimo, il *leader* spesso non fa altro che ordinare l'esecuzione di riti sostanzialmente tradizionali in onore delle divinità e dei defunti (spesso con qualche abbellimento straniero), anche se in forma intensificata, come succedette nelle Terre Alte orientali della Papua Nuova Guinea. Dove invece si è realizzata qualche forma di acculturazione il rito accoglie nuove forme e diviene più elaborato. I culti basati sul Cristianesimo, infine, prevedono spesso larghe assemblee di villaggio con lunghe sequenze di messe e di preghiere rivolte a Dio, «colui che dona il *cargo*». I miscredenti vengono minacciati con il fuoco dell'Inferno e la seconda venuta del Signore viene annunciata come imminente, con la consegna ai fedeli di tutte le ricchezze dell'Europa. Vi sono conversioni e battesimi di massa. Poligamia e promiscuità sessuale sono proibite, anche se in alcuni villaggi nella par-

te meridionale della provincia di Madang negli anni '40 del secolo scorso i *leader* di certi culti sperimentarono lo scambio delle mogli, giustificandolo con il fatto che in questo modo si eliminavano le discussioni legate all'adulterio, che non piacevano per nulla a Dio. I luoghi di culto delle divinità tradizionali venivano spesso profanati o distrutti e tutte le forme indigene di danza e di relazioni di scambio erano messe fuori legge. Il fervore cristiano può arrivare all'estremo: nei primi anni '60 del secolo scorso, in un villaggio a nord di Madang, un uomo acconsentì a essere sgozzato di fronte a un allibito arcivescovo cattolico. Risultò che si trattava di un rito che cercava di riprodurre la crocifissione: la vittima era il Gesù nero, che avrebbe interceduto presso Dio per il vantaggio economico del suo popolo, proprio come il Gesù bianco aveva fatto per gli Europei.

Nei culti sincretici cristiano-pagani il rito e la dottrina hanno la tendenza a prendere in prestito alcuni elementi da entrambe le religioni. Culti di questo genere spesso presentano due caratteristiche interessanti. Innanzitutto i fedeli arrivano talora a estirpare i germogli, tagliare le palme e gli alberi da frutta e sgozzare il loro bestiame. Non è stata trovata una univoca e soddisfacente spiegazione per questo singolare comportamento, ma almeno nella zona meridionale della provincia di Madang lo si tenta di giustificare con la volontà di sottolineare alla divinità la povertà della gente, per affrettare l'arrivo dei nuovi beni. In secondo luogo, soprattutto nelle comunità che considerano il denaro un mezzo per accedere ai beni portati dal *cargo*, i *leader* spesso persuadono i loro seguaci a mettere i loro risparmi in una cassa o in un forziere, con la promessa che il rito moltiplicherà la somma depositata. In alcune regioni, infine, coloro che hanno abbracciato questi nuovi culti hanno respinto completamente il Cristianesimo e hanno anche rifiutato di accogliere le modificazioni di tipo sincretistico da esso proposte. Questa situazione preannuncia la reintroduzione dei riti tradizionali, anche se con alcuni prestiti moderni.

Le analisi occidentali del fenomeno dei cargo cults. La letteratura ormai ampia sui *cargo cults* consiste principalmente in resoconti riguardanti i singoli culti, anche se vi sono alcune importanti analisi comparative. Per ragioni di spazio non è possibile entrare nei dettagli di questi lavori di carattere più generale: ho quindi selezionato le principali posizioni di alcuni studiosi occidentali, a partire dalla fine della prima guerra mondiale, per fornire un'idea delle tendenze del nostro modo di vedere il problema.

Ci sono voluti molti anni per compilare studi dettagliati sui *cargo cults* che contenessero le voci dei loro partecipanti. Le prime interpretazioni europee, infatti, erano del tutto etnocentriche. Francis E. Williams, che tra il 1922 e il 1943 fu a Papua l'antropologo ufficiale, incaricato dal governo, scrisse alcuni articoli (nel 1922 e nel 1934) che esaminavano i *cargo cults* alla luce dei presupposti della sua stessa società. Descrisse soltanto i disordini avvenuti nella Provincia del Golfo, la cosiddetta Pazzia Vailala, una definizione che, significativamente, non fu mai messa in discussione. Nonostante fosse un meticoloso lavoratore sul campo, non comprese affatto i valori e l'epistemologia degli abitanti della Melanesia. Descrisse attentamente gli elementi esteriori del comportamento dei membri del culto: la loro imitazione degli abiti europei, le abitudini alimentari, la decorazione delle abitazioni, l'uso degli insegnamenti cristiani come parte della dottrina, la loro fantasiosa idea della tecnologia occidentale e i loro periodici episodi di isteria collettiva. Ma il significato di tutto ciò gli sfuggiva: nulla nella sua esperienza personale o accademica lo aveva preparato a interpretare questo tipo di comportamento. La sua conclusione fu che i fedeli dei culti cadevano preda di temporanee crisi di pazzia a causa di un Cristianesimo frainteso e della monotonia causata dall'abbandono delle attività tradizionali, quali le guerre e le cerimonie religiose. La cura che egli consigliava era la classica panacea dei collegi anglo-australiani: qualunque forma di competizione sportiva tra i villaggi, in particolare il calcio.

Peter Worsley, che scrisse negli anni '50 del secolo scorso, ebbe a disposizione una letteratura sui *cargo cults* molto più estesa, che presentò con grande accuratezza. Ciò nonostante gran parte del suo materiale era di dubbio valore, basato su resoconti di spettatori inesperti durante e dopo la seconda guerra mondiale. Molte delle osservazioni furono compiute quando, dopo un periodo di ottimistica ma improduttiva cooperazione con gli Europei (che l'autore non mostra di apprezzare particolarmente), la popolazione divenne infine piuttosto ostile nei confronti dei bianchi. Fu facile per Worsley, quindi, offrire una spiegazione in chiave marxista: i *cargo cults* rappresentano una forma embrionale di lotta di classe contro l'oppressione economica e politica, in altre parole una forma di protesta del popolo contro i dominatori coloniali.

Vi sono almeno due obiezioni a questo tipo di analisi. Innanzitutto, anche se le dichiarazioni politiche sono innegabilmente un aspetto dei *cargo cults*, non vi sono prove evidenti che essi siano sempre anti-europei. Dopo un periodo di forti tensioni, soprattutto nel XIX e all'inizio del XX secolo, la dominazione coloniale, sicuramente per quel che riguarda, almeno, la Papua Nuova Guinea, divenne in seguito relativamente benigna. Molti abitanti dei villaggi avevano adottato i *cargo cults* come un mezzo per spiegare e manipolare il nuovo ordine in tempi di molto precedenti al momento in cui le loro

speranze deluse li avrebbero spinti su posizioni antagoniste. Come si è già detto, i *cargo cults* esprimono talora il desiderio di fraternizzare con gli uomini bianchi. In secondo luogo, l'approccio marxista alle questioni inerenti ai *cargo cults* è sostanzialmente laico e quindi sfiora soltanto la questione del perché venga usata la religione, e in pratica soltanto essa, per spiegare e cercare di affrontare la situazione coloniale e postcoloniale. Molti di questi culti si fondano su sviluppi concettuali assai complessi, che non possono essere semplicemente ignorati.

Tra il 1960 e il 1972 altri tre studiosi, Ian Jarvie, Freerk Kamma e Kenelm Burridge, contribuirono grandemente a chiarire la situazione. Jarvie, un filosofo con un profondo interesse per l'antropologia sociale e per la comprensione della religione della Melanesia, affronta i *cargo cults* da un rigido punto di vista intellettualistico. Anche se non nega l'importanza delle questioni politiche evidenziate da Worsley, mette in chiaro che il suo interesse risiede nella struttura della dottrina dei *cargo cults* come mezzo per «insegnare» al popolo la fonte della ricchezza europea e per donare ad esso i mezzi per ottenerla. I *cargo cults* sono perfettamente logici, nel senso che si basano su presupposti e su modalità di pensiero del tutto tradizionali.

Kamma, un missionario che ha studiato il movimento Koreri nella zona nordoccidentale di Irian Jaya, sostiene che nei *cargo cults* si può cogliere una diretta continuità con antiche tradizioni religiose locali, finalizzate al mantenimento e al miglioramento del modo di vita del popolo. Con l'arrivo dei missionari europei, nel XIX secolo, la popolazione assimilò il Cristianesimo all'interno di queste tradizioni e utilizzò il *cargo* come un simbolo del miglioramento dell'esistenza. La sua ipotesi è sostenuta anche da John Strelan, un altro missionario che spiega che per i Melanesiani il *cargo* coincide con la salvezza, un'idea curiosamente simile alla affermazione di Calvino secondo la quale il successo terreno è alla base della *certitudo salutis*.

Burridge, che studiò i Tangu della parte settentrionale della provincia di Madang, vede i *cargo cults* come il tentativo dei Melanesiani di conquistare una piena dignità umana attraverso il raggiungimento dell'uguaglianza economica e socio-politica con gli Europei. Il loro scopo è creare una «nuova società» e un «nuovo uomo» capace di mantenere questo principio di uguaglianza con i bianchi. L'autore enfatizza l'importanza del «sogno-mito», sia nelle religioni tradizionali, sia nei culti semi-cristiani, come la rivelazione dell'origine del *cargo* e il segreto del rito che lo renderà disponibile.

Un approccio composito ai fenomeni di cargo cults. Ho sviluppato un approccio composito nella mia ricerca nella zona meridionale della provincia di Madang, dopo il 1949. Ritengo che sia essenziale considerare tutte le questioni sollevate dagli studiosi precedenti e collocarle nella giusta prospettiva. In linea generale, gli aderenti ai *cargo cults* cercano di ricreare nella situazione moderna lo stesso tipo di ordine cosmico che conobbero nel passato: un ordine che gli dei hanno un tempo stabilito e gli uomini ora mantengono attraverso il compimento degli obblighi rituali verso le divinità e verso gli antenati. [Vedi *NUOVA GUINEA, RELIGIONI DELLA*]. Questa riproposizione dell'ordine tradizionale donerà la chiave per la nuova ricchezza e assicurerà la sua equa distribuzione. Gli aderenti ai *cargo cults*, in sintesi, mantengono gli antichi valori cosmici dell'antropocentrismo e del materialismo: l'uomo è al centro dell'universo, che esiste soprattutto per il suo vantaggio. Il fenomeno dei *cargo cults*, così inteso, rappresenta un dialogo tra il vecchio sistema socio-culturale e i nuovi indirizzi economici, politici e religiosi introdotti dall'amministrazione coloniale. Una considerazione molto importante è che questi nuovi indirizzi, anche se hanno permesso alla gente di acquisire alcune limitate quantità di nuovi beni, hanno in verità provocato pochi cambiamenti nella vita dei villaggi. Nonostante un secolo di controllo europeo, infatti, gli schemi fondamentali della vita economica e socio-politica sono rimasti pressocché intatti. La gente ha ancora una conoscenza assai limitata del mondo degli Europei e perciò le sue interpretazioni del *cargo* e le sue reazioni di fronte al suo arrivo sono basate essenzialmente sulla tradizione. In questo senso, il fenomeno dei *cargo cults* è fondamentalmente conservatore.

Il mio «approccio composito» ai *cargo cults* solleva tre questioni, relative alle loro *motivazioni*, ai loro *strumenti di formazione* e ai loro *effetti*. Perché la gente desidera i beni europei in maniera così intensa da sprecare decenni per cercare di ottenerli attraverso procedure evidentemente inutili? Perché si affida a riti religiosi invece che ad attività profane? Che cosa hanno prodotto i *cargo cults* nella società indigena?

Le motivazioni. In termini generali, i Melanesiani non sono mai stati veramente poveri. Raramente, infatti, hanno conosciuto la fame. Tuttavia i *cargo cults* sono espressione di una certa privazione. La gente vuole i beni occidentali per due ragioni: la loro ovvia utilità e superiorità tecnologica rispetto ai prodotti indigeni, ma anche il loro significato socio-politico. I Melanesiani capirono rapidamente il valore pratico dei prodotti europei, in particolare delle asce e dei coltelli d'acciaio, dei chiodi e delle stoffe. Nel XIX secolo i mercanti europei si diedero molto da fare per procurarsi gli oggetti che la gente desiderava. Questi mercanti erano sempre assai attenti ai furti, perché la domanda dei loro beni era molto alta e i Melanesiani erano abili combattenti.

Entro il 1900 la maggior parte dei Melanesiani sotto l'amministrazione coloniale aveva adottato utensili d'acciaio, alcuni capi d'abbigliamento occidentali e qualche oggetto di lusso come perle di vetro e specchi.

Questo incentivo di tipo pragmatico ha la sua controparte socio-politica che può essere compresa soltanto se si considera il ruolo della ricchezza nella società tradizionale. Al di là della sua utilità, la ricchezza è un tema vitale per tutte le relazioni sociali. I legami tra i gruppi di discendenza, tra i parenti e tra gli affini, che sono i costituenti primari della struttura sociale, vengono rafforzati da scambi periodici di beni e di servizi, in particolare di maiali e di oggetti preziosi. Se una controparte fallisce nel mantenere i propri obblighi, ciò è causa di tremenda vergogna, che niente può alleviare. La gente desidera proprio questo tipo di relazione egualitaria con gli Europei e il carico del *cargo* è la parte più importante dei beni e dei servizi da scambiare. Il *leader* di un *cargo cult* ha fornito questa spiegazione a un funzionario australiano: «Non facciamo del male a nessuno. Tutto ciò che vogliamo è vivere bene, come gli uomini bianchi». Invece la natura dell'economia moderna ha bisogno di differenze marcate tra i datori di lavoro stranieri e i lavoratori indigeni. Il monopolio europeo della nuova ricchezza è diventato il simbolo della disuguaglianza e quindi la causa primaria dell'instabilità politica.

Anche se questo incentivo pragmatico all'acquisizione del carico del *cargo* è una costante, le motivazioni socio-politiche del culto sono correlate con il clima delle relazioni razziali, che a loro volta determinano il tipo di beni che le persone desiderano e il significato politico della loro attività rituale. Tutto ciò è stato documentato in un'area della Papua Nuova Guinea. Nella zona meridionale della provincia di Madang, che comprende un grande numero di gruppi linguistici separati, cioè di società praticamente autonome, un particolare *cargo cult* ha conosciuto, dal 1871 ad oggi, cinque fasi distinte, che hanno espresso diversi atteggiamenti verso gli Europei (andando dall'amicizia fino all'ostilità) e modificato la sua preferenza per particolari tipi di beni, civili o militari.

La prima fase (1871-1900 circa) iniziò con l'arrivo del primo colono europeo, lo scienziato russo Miklouho-Maclay, che conquistò l'amicizia della popolazione stabilendo una relazione commerciale di natura piuttosto equa. Introdusse numerosi beni europei e nuove piante commestibili, e tutto ciò fu accolto con grande entusiasmo. Nel 1884 arrivarono i coloni tedeschi, il cui atteggiamento fu completamente opposto: erano arroganti, requisirono una grandissima quantità di aree costiere per le piantagioni e pagarono assai male per il lavoro. L'amicizia lasciò il posto all'ostilità, che fu il motivo principale che caratterizzò la seconda fase (1900-1914 circa). La gente a quel punto voleva soprattutto acquisire fucili e munizioni per cacciare gli stranieri. Nel 1904 l'amministrazione tedesca represse una serie di sommosse a Madang e nel 1912, temendo un'altra rivolta, deportò altrove gran parte della popolazione locale.

Nella terza fase (1914-1933 circa) le cose di nuovo cambiarono. La nuova amministrazione australiana permise ai deportati di ritornare a casa e la popolazione cercò una mediazione con i bianchi, sperando di vivere in pace con loro e acquisire molti beni civili. L'ultima aspettativa, ovviamente, si dimostrò impossibile, per cui la quarta fase (1933-1945 circa) vide il ritorno di una forte ostilità verso gli Europei e il desiderio di ottenere equipaggiamento militare. Alcuni appartenenti al culto collaborarono con i Giapponesi (che occuparono l'area tra il 1942 e il 1944), si armarono con armi giapponesi di scarto e crearono una sorta di accampamento militare. Per un breve periodo, dopo il 1945, la popolazione, sotto il comando di Yali Singina, che aveva servito nell'esercito australiano, espresse di nuovo benevolenza verso gli Europei. A causa di un fraintendimento, infatti, Yali credeva (e aveva persuaso i suoi seguaci a credere) che in cambio della fedeltà delle truppe native gli Europei avrebbero ricompensato la popolazione con ingenti carichi di *cargo*. Queste speranze crollarono nel 1947, quando si comprese che la «grossa ricompensa» promessa avrebbe avuto la forma di scuole e ospedali, benefici che a quel tempo gli abitanti dei villaggi non erano ancora in grado di apprezzare. Questo inaugurò la quinta fase (1948-1950), caratterizzata da una rinnovata ostilità e, almeno nel caso di alcune delle popolazioni della regione, dalla speranza di ottenere armi moderne con cui combattere gli Europei.

Purtroppo non vi sono simili resoconti di alternanti relazioni razziali, ora amichevoli, ora ostili, in altre zone della Melanesia. La testimonianza della provincia di Madang, comunque, dimostra la falsità della visione secondo la quale i *cargo cults* esprimono sempre ostilità verso gli Europei. Un altro incidente recente conferma questa conclusione. Nel 1971, nella provincia di East Sepik della Papua Nuova Guinea, circa seimila persone appartenenti a un importante *cargo cult* si unirono, formando una sorta di catena umana, per rimuovere dalla cima del monte Hurun alcuni segnali militari per il rilevamento topografico, che avevano giudicato essere dei demoni che impedivano l'arrivo del *cargo*. Prima dell'evento, gli Europei del luogo avevano ampiamente previsto questo scoppio di animosità popolare, ma nessuno poteva prevedere questo genere di manifestazione. I seguaci del culto portarono i segnali rimossi nella locale stazione di polizia, comandata da un ufficiale eu-

ropeo, e poi si dispersero pacificamente. Una azione simile fu realizzata un anno dopo vicino a Madang: la distruzione del monumento eretto nel 1897 in onore del governatore tedesco von Hagen dopo la sua morte e ritenuto un impedimento all'arrivo del carico del *cargo*. I promotori sottolinearono il loro desiderio di armonia tra le razze invitando Europei e Cinesi a unirsi a loro. E cercarono di diffondere questo messaggio attraverso Radio Madang.

Gli strumenti di formazione. Come suggerito dagli attacchi alle navi commerciali e dalle sommosse nella zona di Madang, i Melanesiani sono pronti a usare la forza per ottenere i loro scopi economici e politici. Perciò è forse sorprendente che si affidino costantemente ai riti religiosi per ottenere l'arrivo del *cargo*, anche a dispetto dei fallimenti ricorrenti. Si potrebbe pensare, per esempio, che la popolazione, quando eventualmente apprezza l'amministrazione coloniale, evita di intraprendere azioni dirette. Ma questo non spiega come mai i Melanesiani siano convinti che la religione fornirà una soluzione e come mai, in molti casi, essa sia usata in combinazione con le varie attività economiche. Le popolazioni dell'isola di Karkar e del monte Hagen, per esempio, ora ricche grazie alle colture intensive, continuano ad apprezzare e a praticare i *cargo cults*.

L'unica spiegazione possibile è che il contatto con gli Occidentali non ha affatto distrutto i tradizionali presupposti intellettuali della popolazione, cioè che la religione è la fonte della «vera conoscenza» e che il rito è una tecnica pragmatica, priva di attribuzioni di tipo mistico. Le forze che governavano l'antico ordine dell'universo devono continuare a governare ancora oggi. Quest'idea mi fu espressa all'inizio della mia ricerca da un informatore molto intelligente: «Ogni cosa che possediamo fu inventata da una divinità: il taro, le patate dolci, il bestiame, gli utensili. Se vogliamo che il taro cresca, invochiamo la dea del taro e così via. Quando voi siete venuti da noi con tutti i vostri beni, noi ci siamo chiesti: "Dov'è il dio del *cargo* e come possiamo contattarlo?"». La continua ricerca dell'origine divina dei beni occidentali, anche dopo tutti i fallimenti, conferma questa affermazione.

Anche in questo la zona meridionale della provincia di Madang è di nuovo esemplare, perché vide succedersi cinque importanti dottrine legate a *cargo cults*, dottrine che corrispondono più o meno agli stadi socio-politici di cui si è parlato sopra. La prima di queste dottrine (1871-1900 circa) esprimeva la convinzione a cui era giunta la popolazione: i primi visitatori europei erano divinità indigene apparse improvvisamente in mezzo a loro. Miklouho-Maclay era Kilibob oppure suo fratello Manup, la coppia di divinità a cui si attribuiva la creazione di tutti i sistemi socio-culturali diffusi sulle coste della regione. Egli era l'inventore dei nuovi beni che aveva portato proprio per loro e, per provare la loro amicizia, essi dovevano ricambiare con regali di cibo. Pare che in realtà non abbiano celebrato riti in suo onore mentre era ancora in vita, forse perché appariva sufficiente il consueto comportamento sociale. Inizialmente pensavano di dare inizio a uno scambio simile anche con i Tedeschi, ma, a causa dell'alterigia di questi, finirono per considerarli invece delle divinità ostili, il cui fine era quello di renderli schiavi con i loro fucili. La seconda dottrina legata al *cargo cult* (1900-1914 circa) riconosceva infine che i Tedeschi erano semplici uomini, i quali però, a causa di qualche misterioso evento cosmico, avevano ottenuto l'accesso esclusivo alla divinità del *cargo*, Kilibob o Manup, e si erano indebitamente appropriati della ricchezza destinata a Madang.

La terza dottrina (1914-1933 circa) espresse un rinnovato atteggiamento benevolo della popolazione verso gli Europei, perché i missionari avevano spesso mostrato preoccupazione per la loro condizione di deportati e infine la nuova amministrazione li aveva riportati a casa, cosa che fu interpretata come il segno che ben presto anche a loro sarebbe stato rivelato il segreto del *cargo*. Adottarono perciò il Cristianesimo, seppur rivisto come una religione del *cargo*. Dio, Gesù Cristo e gli antenati vivevano a Heaven (Paradiso), un quartiere di Sydney, in Australia, dove preparavano il carico del *cargo*. Il battesimo e una venerazione assidua, del tipo già descritto in precedenza, avrebbero indotto Dio a imbarcare gli antenati e il carico del *cargo* sulle navi (e in seguito sugli aerei) che li avrebbero portati a Madang. Ma dopo venti anni la situazione della popolazione non era cambiata. Quindi la quarta dottrina legata al *cargo cult* (1933-1945 circa) espresse la loro diffidenza e ostilità verso gli Europei, in particolare verso i missionari, che avevano nascosto loro la verità. La nuova dottrina e i nuovi riti erano fortemente sincretici. Kilibob e Manup furono equiparati a Dio e a Gesù Cristo, gli dei del *cargo cult* tenuti prigionieri dai bianchi in Australia. Lo scopo era di onorarli, in modo tale da assicurare il loro ritorno, attraverso celebrazioni liturgiche in chiesa, danze, banchetti e offerte di cibo. I soldati giapponesi, naturalmente, erano spiriti dei morti oppure emissari del dio del *cargo* inviati a punire gli Europei per la loro malvagità. La quinta dottrina del *cargo cult* (1948-1950) segnò la fine della dipendenza dalla religione proveniente dall'esterno. Tutte le divinità tradizionali della zona meridionale della provincia di Madang vennero ora proclamante divinità del *cargo cult*. I missionari le avevano nascoste in Australia, ma Manup (cioè Gesù Cristo) le aveva ritrovate e aveva ordinato loro di preparare il carico del *cargo*. Era ora interesse e dovere della popolazione farle tornare a Madang per realizzare la

pienezza del millennio. Per fare ciò dovevano disconoscere tutti gli insegnamenti e i culti cristiani e ritornare ai riti tradizionali, in particolare alle danze, ai banchetti, alle cerimonie di iniziazione e alle offerte di cibo alle divinità e agli antenati allestite su speciali tavole imbandite.

Gli effetti. Fino a poco tempo fa l'interesse principale dell'antropologia sociale anglo-australiana era rivolto allo studio e alla funzione della struttura politica: non sorprende, dunque, che gli effetti del fenomeno dei *cargo cults* sulla società tradizionale siano stati valutati soprattutto in quel campo. Inizialmente si pensò che i *cargo cults* avrebbero potuto aiutare a gettare le fondamenta per un futuro nazionalismo in due modi: unendo le popolazioni dell'intera regione e di conseguenza spezzando l'antico frazionamento basato su clan, villaggi e gruppi linguistici; e preparando le popolazioni ad accettare uno sviluppo autentico quando sarebbero stati presentati progetti amministrativi più realistici. Ma bisogna essere cauti su entrambi i punti.

Riguardo al primo punto, infatti, anche se i *cargo cults* hanno talora prodotto aggregazioni sociali più estese di prima del contatto, rimangono molti dubbi se questo processo sia stato universale e automatico o se invece i *leader* lo abbiamo deliberatamente incoraggiato. La documentazione dimostra che queste aggregazioni si realizzano soltanto quando i membri sono uniti da una singola dottrina. Quando ciò manca, invece, i raggruppamenti tendono a disperdersi. Consideriamo di nuovo la zona meridionale della provincia di Madang. Durante la seconda fase del *cargo cult* le popolazioni della costa furono certamente ostili all'amministrazione tedesca e sperarono nel ritorno di Kilibob o Manup, ma in ogni caso non costituirono alcuna grande alleanza. I gruppi politico-militari delle rivolte del 1904 e 1912 sembra fossero basati su vecchie alleanze piuttosto che su nuove aggregazioni: le tradizionali alleanze tra i clan e i consueti legami matrimoniali o di parentela. Durante la terza fase, inoltre, la diffusa conversione al Cristianesimo fornì alle popolazioni dell'intera regione la sensazione di una coscienza comune: tutti gli uomini, compresi gli Europei, sono egualmente discendenti di Adamo ed Eva. Eppure, nonostante ciò, non ci fu alcun vero tentativo di sviluppare un'ampia organizzazione politica per sfruttare la nuova situazione. Durante la quarta fase questa diffusa coscienza comune si era notevolmente attenuata, perché le nuove dottrine sincretistiche basate sulla mescolanza tra il mito di Kilibob-Manup e il Cristianesimo erano limitate soltanto al litorale, mentre gli aderenti ai *cargo cults* che vivevano nell'entroterra, avendo limitate possibilità di manipolare il mito tradizionale, ne erano totalmente esclusi. E infatti i villaggi costieri che seguivano la nuova dottrina mostrarono un livello di solidarietà mai visto in passato. Durante la quinta fase, infine, Yali Singina acconsentì a diventare *leader* del movimento soltanto quando riuscì a dimostrare che Gesù-Manup aveva trasferito il potere di preparare il *cargo* nelle mani delle divinità locali, in modo che lui stesso, in quanto abitante dell'entroterra, non potesse essere accusato di essersi appropriato di un mito costiero. La nuova dottrina aveva la capacità di aggregare le popolazioni dell'intera regione in un culto di massa anti-europeo. Anche se l'antagonismo era assai diffuso, tuttavia, l'organizzazione di Yali era troppo inefficiente e ridotta per trasformarsi in un'effettiva forza politica. In breve, il fenomeno della crescita della coesione politica pare essere un evento inconscio e fortuito piuttosto che deliberatamente pianificato.

Riguardo al secondo punto, pare ci siano ancora meno prove per sostenere la teoria secondo la quale i *cargo cults* avrebbero suscitato nelle popolazioni una tale energia e un tale entusiasmo per la modernizzazione da rendere più facile la transizione verso un governo e una amministrazione indigeni. I fatti, al contrario, indicano che i *cargo cults* sono (e sono percepiti dai loro devoti) profondamente diversi dalla struttura nazionale costruita e poi lasciata in eredità dal precedente governo coloniale e che perciò essi non possono essere facilmente assimilati a questa struttura, la quale, tra l'altro, in genere ostacola questo processo. Presentandosi come un sistema concettuale alternativo, il movimento offre argomentazioni significative – non soltanto in campo politico, ma anche nei campi economico ed educativo – a tutti coloro che non vogliono sperimentare l'opportunità di impegnarsi, con concezioni nuove, in attività che sono di fatto in linea con la tradizione, ma che sono inevitabilmente destinate al fallimento.

Nel campo della politica, è poi necessario considerare il comportamento dei seguaci dei *cargo cults* in due situazioni particolari: in occasione delle elezioni generali e all'interno delle assemblee di governo locale. Durante le campagne elettorali, infatti, essi hanno spesso pronunciato dichiarazioni assai stravaganti. Nel 1967-1968 Yali Singina, che al tempo premetteva al suo nome l'epiteto di dio-re, si presentò candidato al Parlamento nazionale di Port Moresby con il seguente programma. Una volta eletto, si sarebbe recato alla Camera e lì avrebbe scoperto le antiche divinità indigene che il Governo aveva rinchiuso in una stanza segreta. Avrebbe occupato il Seggio del Presidente, si sarebbe impossessato della Mazza cerimoniale e avrebbe liberato gli dei. Con essi sarebbe tornato a Madang guidando il *cargo* tanto atteso; poi avrebbe proclamato un governo indipendente, amministrando il Paese con l'aiuto di funzionari europei da lui scelti. Non fu eletto. Nel 1971

rifiutò una offerta di alleanza elettorale proveniente dai rappresentanti del Pangu Pati (il partito da più lungo tempo al governo) perché, in quanto «re» della Papua Nuova Guinea, non poteva condividere il suo potere con nessuno. Nel 1972, tuttavia, cercò, in ritardo e senza successo, di accettare l'offerta perché credeva che quel partito fosse un culto organizzato come il suo. Matias Yaliwan, il profeta a capo del *cargo cult* della provincia di East Sepik, dichiarò che un sogno gli aveva rivelato che era stato nominato *leader* della nazione. Quando fu eletto al Parlamento, nel 1972, affermò che era grazie alla sua aura speciale che l'autonomia politica era stata ottenuta. Per la stessa ragione, negli anni '80 del secolo scorso, i seguaci di Josephine Bahu scrissero al Primo ministro sostenendo che ella doveva essere nominata capo di Stato.

Oltre a Matias Yaliwan, anche altri *leader* di *cargo cults* furono eletti al Parlamento o ai Consigli governativi locali, ma il loro atteggiamento è stato in genere molto più moderato. La politica, infatti, non pare costituire un'arena in cui possono operare con successo. Matias diede infine le dimissioni quando si rese conto che tutte le sue pretese venivano tranquillamente ignorate. Altri *leader* rimasero sostanzialmente inattivi, facendo pochi interventi e contribuendo solo in minima parte, dopo il voto, agli sviluppi legislativi. Anche Yali Singina e il suo «deputato» Dui Yangsai sedettero per molti anni nel Consiglio del distretto di Rai Coast ma, nonostante le loro dichiarazioni a effetto pronunciate in altri contesti, non sostennero mai, in questo consesso, posizioni politiche ispirate o favorevoli al loro *cargo cult*.

Un simile conflitto di interessi e di interpretazioni è presente nei campi dello sviluppo economico e dell'educazione. Anche se a Karkar e sul monte Hagen le popolazioni hanno avuto successo nelle colture intensive e contemporaneamente erano attive nei *cargo cults*, vi sono molti altri casi in cui coloro che promuovono lo sviluppo economico e i seguaci dei *cargo cults* sono continuamente ai ferri corti. I seguaci di questi culti sostengono che i promotori dello sviluppo economico ostacolano l'arrivo del *cargo* perché concentrano tutta l'attenzione sulle piantagioni e negano l'efficacia dei riti prescritti. Si può poi discutere sull'autenticità del successo economico a Karkar o sul monte Hagen quando molti considerano l'attività esclusivamente profana una semplice e secondaria scelta di riserva. Il *cargo cult* li trattiene dall'introdurre innovazioni che potrebbero portare allo sviluppo economico, per cui corrono il rischio di rimanere per sempre subordinati agli uomini d'affari europei, che ancora controllano tutte le iniziative economiche. Molte persone, infine, fraintendono e sono disilluse di fronte all'educazione moderna. Nel passato i genitori portavano via i loro figli dalle scuole missionarie quando scoprivano che il segreto del *cargo* non faceva parte del programma scolastico. Alcuni addirittura negano il valore delle scuole missionarie, che sono frequentate da bambini di entrambi i sessi: la vera educazione, che consisterebbe nei potenti segreti religiosi, viene impartita soltanto ai maschi durante e dopo l'iniziazione. Ma nelle aree in cui sono diffusi i *cargo cults* anche l'educazione laica è stata ugualmente contestata. Molti bambini non ne vedono l'utilità e le percentuali di abbandono nella scuola secondaria sono molto alte. Molti studenti che non raggiungono i risultati scolastici richiesti vengono accolti nelle organizzazioni dei *cargo cults* come «segretari» o «impiegati». Con la loro superficiale infarinatura di conoscenze occidentali, questi giovani seguaci danno ai loro culti l'apparenza di una aumentata raffinatezza concettuale e forniscono sistemi argomentativi così persuasivi che l'abitante comune dei villaggi non sa contrastare. Sia i politici nazionali e provinciali che i funzionari pubblici, preoccupati per il futuro del loro Paese, guardano a questi pseudo-intellettuali con preoccupazione, come una quinta colonna che può contrastare i loro sforzi.

BIBLIOGRAFIA

R.M. Berndt, *A Cargo Movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea*, in «Oceania», 23 (1952-1953), pp. 40-65; pp. 137-58; pp. 202-34. Uno dei primi lavori a descrivere quello che fino a poco tempo fa era uno dei pochi *cargo cults* nelle Terre Alte della Papua Nuova Guinea.

K. Burridge, *Mambu. A Melanesian Millennium*, London 1960. Una analisi accurata e partecipata delle attività di un *cargo cult* nella zona settentrionale della provincia di Madang della Papua Nuova Guinea. Sottolinea gli sforzi delle popolazioni per ristabilire il rispetto di se stessi attraverso il raggiungimento dell'uguaglianza socio-economica e politica con gli Europei. Burridge amplia e proietta la sua tesi verso il millenarismo internazionale in *New Heaven, New Earth*, New York 1969.

Gl. Cochrane, *Big Men and Cargo Cults*, Oxford 1970. Una analisi del ruolo del *leader* dei *cargo cults*, che si concentra soprattutto su Papua e sulle Isole Salomone.

J. Guiart, *Un Siècle et demi de contacts culturels à Tanna, Nouvelles-Hébrides*, Paris 1956. Una importante analisi storica dell'influenza amministrativa e missionaria e della risposta popolare (che comprende anche il fenomeno dei *cargo cutls*) a Vanuatu.

E.F. Hanneman, *Le Culte du Cargo en Nouvelle-Guinée*, in «Le Monde non Chretién», 8 (1948), pp. 937-62. Una delle prime dimostrazioni della possibilità di un approccio razionale al fenomeno dei *cargo cults*. Un testo classico.

Th.G. Harding, *A History of Cargoism in Sio, North-East New Guinea*, in «Oceania», 38 (1967), pp. 1-23. Un articolo importante non soltanto per il suo contenuto etnografico: in

questo testo Harding coniò il termine *cargoismo* e riconobbe al movimento lo statuto di una autentica filosofia.

I.C. Jarvie, *The Revolution in Anthropology*, New York 1964, 2ª ed. riv. 1967. Un'opera di rilievo. Il primo studio sui *cargo cults* affrontati in modo razionale che venne riconosciuto a livello internazionale e, allo stesso tempo, una acuta critica dell'antropologia sociale positivista.

F.C. Kamma, *Koreri*, Den Haag 1972. Una storia dettagliata e una analisi del fenomeno dei *cargo cults* nell'Irian Jaya occidentale, con una preziosa sintesi critica di altre opere sul tema.

P. Lawrence, *Road Belong Cargo*, Manchester-Melbourne 1964. La storia completa del *cargo cult* sviluppatosi nella zona meridionale della provincia di Madang della Papua Nuova Guinea, con una analisi completa del movimento dal punto di vista economico, socio-politico e intellettuale. L'analisi dell'idea del *cargo* diffusa tra i seguaci coincide, anche se in modo indipendente, con la tesi di Jarvie contenuta in *The Revolution in Anthropology*.

R.J. May, *Micronationalism in Perspective* e *Micronationalism: What, When and Why?*, in R.J. May (cur.), *Micronationalist Movements in Papua New Guinea*, Canberra 1982. L'analisi più recente e accurata sulle relazioni tra *cargo cults* e nazionalismo in Papua Nuova Guinea.

Romola McSwain, *The Past and Future People*, Oxford 1977. Una attenta analisi di una società della Papua Nuova Guinea (isola di Karkar) che sta affrontando le fasi preparatorie per entrare a far parte di un nuovo Stato-nazione indipendente; discute il modo in cui la popolazione ha intrecciato i nuovi progetti economici, politici ed educativi con un *cargo cult*.

E. Ogan, *Business and Cargo*, Canberra 1972. Un prezioso resoconto della relazione tra lo sviluppo commerciale e il fenomeno dei *cargo cults* tra i Nasioi di Bougainville, nella Papua Nuova Guinea, una popolazione che vive nell'ombra di una grande attività mineraria a cui era legata gran parte dell'economia locale.

P. Plutta e Wendy Flannery, *«Mama Dokta». A Movement in the Utu Area, Madang Province*, in G.W. Bays (cur.), *Religious Movements in Melanesia*, Goroka 1983. Una vivace descrizione dell'attività di un *cargo cult* in un ambiente moderno, successivo all'indipendenza; illustra la difficile relazione tra i devoti del culto e il governo locale.

Th. Schwartz, *The Paliau Movement in the Admiralty Islands, 1946-1954*, in «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History», 49 (1962), pp. 211-421. Uno studio importante. Descrive e analizza un movimento indigeno favorevole allo sviluppo economico, ma antigovernativo, e la sua relazione ambivalente con un *cargo cult*.

Fr. Steinbauer, *Melanesian Cargo Cults*, Saint Lucia/Queensland 1979. La ricerca e discussione più completa sulla letteratura sui *cargo cults* e sugli approcci scientifici europei.

A. Strathern, *The Red Box Money-Cult in Mount Hagen 1968-71*, in «Oceania», 50 (1979-1980), pp. 88-102; pp. 161-75. Un importante lavoro per dissipare l'erronea idea che le società delle Terre Alte della Papua Nuova Guinea non sono portate ai *cargo cults*; dimostra tra l'altro come la popolazione sperimenta le attività dei *cargo cults* senza trascurare affatto il lavoro agricolo nelle coltivazioni intensive.

J.G. Strelan, *Search for Salvation*, Adelaide 1977. Una audace analisi generale del fenomeno dei *cargo cults* dal punto di vista di un missionario cristiano. Strelan sostiene che i Melanesiani stanno ora creando una loro autonoma teologia.

Fr.E. Williams, *The Vailala Madness* e *The Vailala Madness in Retrospect*, in Fr.E. Williams, *«The Vailala Madness» and Other Essays*, E. Schwimmer (cur.), London 1976, pp. 351-84 e pp. 385-95. Due tra i primi resoconti sui *cargo cults*, preziosi soprattutto per l'accurata descrizione delle loro caratteristiche esteriori, ma carenti di idee sui loro fondamenti socio-economici, politici ed epistemologici.

P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, London 1957, 2ª ed. 1968 (trad. it. *La tromba suonerà. I culti millenaristici della Melanesia*, Torino 1961, rist. 1977). Uno dei primi lavori generali. Questo testo fu importante perché portò il fenomeno dei *cargo cults* all'attenzione degli studiosi occidentali. Descrive molti culti fino agli anni '50 del secolo scorso. La prima edizione è ispirata da una rigida prospettiva marxista, che viene attenuata in parte nella seconda.

PETER LAWRENCE

CARGO CULTS (ulteriori considerazioni). Da quando Peter Lawrence scrisse, nel 1987, l'ampia trattazione sui *cargo cults* che qui precede, il quadro della situazione religiosa e politica del Pacifico è significativamente mutato, così come il campo dell'analisi scientifica. Non è più così chiaro, per esempio, se i *cargo cults* siano mai esistiti o, almeno, se la categoria analitica abbia valore.

Negli ultimi cinquanta anni, nel Pacifico, la decolonizzazione successiva alla seconda guerra mondiale ha proceduto speditamente. Nuovi Stati-nazione, società multinazionali, organizzazioni non governative, numerosissimi gruppi evangelici e altre istituzioni e agenti postcoloniali popolano oggi le isole. I grovigli del sistema imperialistico dell'epoca del capitalismo e della espansione coloniale sono stati sostituiti dalle interconnessioni globali del mondo delle Nazioni Unite, che prevedono alleanze regionali tra Stati-nazione, programmi di aiuto e di sviluppo, migrazioni, turismo, l'ingresso di varie multinazionali, consumismo e flussi mediatici. Le popolazioni del Pacifico, inoltre, hanno sempre continuato a innovarsi dal punto di vista politico e religioso. Come possiamo comprendere queste innovazioni? Quali questioni particolari riguardanti la religione, il potere e la sovranità vengono sollevate dallo Stato-nazione e in che modo ciò potrebbe coinvolgere il concetto di *cargo cult*?

Nella bibliografia specifica, rispetto alla trattazione di Lawrence, i *cargo cults* vengono ora trattati con maggiore scetticismo da molti studiosi. Intorno alla metà del XX secolo molti ricercatori scrissero libri e articoli che definivano i *cargo cults* senza problematizzarli: for-

nendo esempi, analizzando natura e cause e proponendo spiegazioni. Molti studi importanti usano ancora questa categoria (e le popolazioni del Pacifico usano ancora il termine, sia in senso positivo che neutro o peggiorativo), ma molte delle questioni analitiche sono passate da ontologiche a epistemologiche, da interrogativi riguardo a che cosa sono i *cargo cults* a domande riguardanti chi ne controlla la conoscenza e quali sono gli effetti dell'affermare che essi esistono o gli effetti dello specificare le loro caratteristiche. Alcuni antropologi, per esempio, ora sostengono semplicemente che «i *cargo cults* non esistono», ritenendo che i fenomeni finora così definiti siano meglio comprensibili nel quadro delle traiettorie in corso lungo il processo di costruzione della storia del Pacifico (che comprende anche il lungo e predatorio periodo coloniale), mentre altri vedono la loro origine non nella sociologia o cosmologia del Pacifico, ma soprattutto nell'immaginazione occidentale. Serie analisi accademiche, infine, sulla natura degli Stati e dei *cargo cults* hanno messo in evidenza come qualsiasi Stato sia affascinato dai movimenti millenaristi: perciò la fusione tra religione e politica nei movimenti del Pacifico è apparsa meno sorprendente e di fatto più utile allo studio delle problematiche generali relative alla vita religiosa, presente e futura.

Questo testo passa in rassegna tre analisi che esemplificano in modo interessante alcune di queste tendenze, iniziando con un riassunto della descrizione fatta da Martha Kaplan del movimento Tuka delle Isole Figi, *Neither Cargo nor Cult. Ritual Politics and the Colonial Imagination in Fiji* (1995). Questa indagine tende alla comprensione delle modalità di costruzione della storia degli abitanti delle Figi, che sono essenzialmente rituali, politiche e dinamiche, ed esprime forte scetticismo a proposito dell'utilità analitica del concetto stesso di *cargo cult*, che sarebbe nato dalle formulazioni coloniali britanniche sull'ordine e il disordine. Segue un approccio dialogico, ispirato alle teorie di Bakhtin, a questa storia coloniale e postcoloniale. Dialogico non nel senso di ispirato a uno scambio amichevole o alla ricerca del consenso, ma piuttosto nel senso che l'opera esamina le conseguenze semiotiche e culturali dell'interazione tra attori, partiti e classi diametralmente contrapposti. E una storia dialogica è una storia in cui nessuno dei suoi attori rimane inalterato di fronte all'interazione (vedi Kelly e Kaplan, 1990).

A seguire vi è qui un riassunto dell'importante lavoro di Lamont Lindstrom, *Cargo Cult. Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond* (1993), che sostiene invece che i *cargo cults* esistono (o almeno che esiste una certa unità transculturale tra certi eventi e azioni collettive mediante le quali le persone cercano di soddisfare desideri razionali attraverso mezzi irrazionali). Ma Lindstrom non tenta nemmeno di elaborare le caratteristiche di questa categoria. L'approccio psicoanalitico e poststrutturalista di Lindstrom attira piuttosto la nostra attenzione su quello che egli definisce il discorso occidentale sul fenomeno dei *cargo cults*, nel quale, egli sostiene, alcuni non Melanesiani trasferiscono sui Melanesiani le loro fantasie riguardanti amore, aneliti e desideri non corrisposti.

Infine presentiamo un breve riassunto di un articolo in cui il discorso sui *cargo cults* è inserito nella storia della decolonizzazione. *Your Money, Our Money, the Government's Money* di Robert J. Foster (2002) è una suggestiva analisi etnografica della storia del denaro e dello Stato nella Papua Nuova Guinea decolonizzata e indipendente, in cui tutti gli artifici affascinanti del sistema monetario nazionale sono inseriti nella complessa e dialettica storia postcoloniale.

La scelta di questi studi è, come si diceva, selettiva. Gli esempi sono stati scelti appositamente per contrapporsi all'approccio di Lawrence. I lettori interessati a una più ampia conoscenza sull'importante svolta del millennio negli scritti sui *cargo cults* del Pacifico e più in generale sui movimenti di rinnovamento, troveranno molto utili le raccolte di Holger Jebens, *Cargo, Cult, and Culture Critique* (2004) e di Michael E. Harkin, *Reassessing Revitalization Movements. Perspectives from North America and the Pacific Islands* (2004).

Problematizzare il concetto analitico. Studiosi importanti hanno visto nel movimento Tuka, sviluppatosi nelle Isole Figi negli anni '80 del XIX secolo, l'esempio più importante di *cargo cult* (Worsley, 1968) o di movimento millenarista (Burridge, 1969). Il movimento Tuka sembra avere caratteristiche simili a quelle descritte da Lawrence. Guidato da un sacerdote e indovino di tipo ereditario chiamato Navosavakadua o Mosese Dukumoi (morto nel 1897), chiaramente in opposizione ai regni figiani della costa orientale e ai dominatori coloniali, venne descritto dai resoconti coloniali dell'epoca come incentrato sull'attesa del ritorno degli dei della tradizione figiana (in particolare dei gemelli Nacirikaumoli e Nakausabaria, reintrepretati come Gesù e Geova) e di un nuovo ordine politico e materiale, profondamente trasformato. Si può quindi, seguendo Lawrence, considerare il Tuka come uno dei suoi movimenti sincretici, invece che pagani o cristiani. Si può anche, come Peter Worsley e alcuni successivi studiosi figiani quali Simione Durutalo (1985) o 'Atu Emberson-Bain (1994), considerare il Tuka come una forma di protonazionalismo, una prefigurazione del successivo movimento sindacale o delle politiche del Partito Laburista. Oppure, come Kenelm Burridge (1969), si può considerare il movimento come una strategia per ottenere un riconoscimento morale in un contesto coloniale oppressivo. Tut-

tavia, ricostruendo cronologicamente il Tuka attraverso il lavoro sul campo alle Figi (con i discendenti del *leader* e dei suoi seguaci) e attraverso l'analisi dei documenti coloniali conservati negli Archivi Nazionali delle Figi e altrove, Kaplan sostiene che non si trattava né di *cargo* né di culto. Il tentativo di definire e spiegare la categoria generale di «*cargo cults*» finisce per reificare e offuscare la complessità di questa storia dialogica.

Da un lato, i teorici dei «*cargo cults*» o dei «movimenti millenaristi» sono stati tra i primi ricercatori ad aver riconosciuto e sostenuto politicamente la necessità dell'intervento attivo degli «altri» nel mutamento culturale dei contesti coloniali. Questi studi hanno dato inizio a importantissime discussioni sui protagonisti e sulla storia nelle società coloniali che hanno influenzato molte delle teorie antropologiche successive, inclusa questa. (Nel corso degli anni da quanto fu scritta la parte di Lawrence che qui precede, l'approccio di Worsley, per esempio, in realtà minimizzato da Lawrence, sembra esser stato preveggente rispetto agli interventi politici emersi nell'antropologia negli anni '80 del secolo scorso, un'antropologia molto concentrata sulle questioni gramsciane [attraverso Raymond Williams] di egemonia e resistenza o sulle questioni foucaultiane di conoscenza/potere). Rimane tuttavia problematico il modo in cui questi studi hanno delimitato il fenomeno da studiare e il modo in cui hanno reificato la categoria di culto, raggruppando eventi in apparenza simili nelle Figi e nel Pacifico, identificando e astraendo i «culti» come se fossero un fenomeno generale o trattandoli come una fase di transizione tra la tradizione e la modernità inevitabile (vedi Kelly, 2002; Pletsch, 1981).

Dissolvere i cargo cults nel tessuto della costruzione della storia del Pacifico. Anche il concetto analitico di culto è stato messo in discussione in diversi modi. Nancy McDowell, per esempio, sostiene in modo piuttosto acuto, riferendosi alla famosa tesi di Claude Lévi-Strauss sul totemismo, che «*cargo cults* non esistono o al limite le loro manifestazioni svaniscono quando iniziamo a dubitare di poter arbitrariamente estrarre alcune caratteristiche dal contesto ed etichettarle come istituzione», per cui «così come il totemismo non esiste, essendo semplicemente un esempio di come le persone classificano il mondo attorno a loro, anche i *cargo cults* non esistono, essendo semplicemente un esempio di come le persone concettualizzano e sperimentano il cambiamento nel mondo» (1988, pp. 121s.). Riguardo a Navosavakadua e al movimento Tuka delle Figi, per esempio, perché nel loro studio su questo fenomeno di millenarismo antropologi come Burridge hanno problematizzato «Tuka» per la loro ricerca e non la massiccia conversione al Cristianesimo dei Figiani negli anni '30 e '50 del XIX secolo? Marshall Sahlins (1985), infatti, descrive queste conversioni come facenti parte della politica religiosa dei sovrani delle Figi, senza alcun riferimento ai «culti». Se riconsiderati in questo modo, i «culti» si dissolvono nelle vicende molto più complesse della creazione indigena della storia dell'incontro coloniale e della formazione di nuovi sistemi politici e culturali. Per alcuni studiosi, questo diviene un'opportunità per riconsiderare i *cargo cults* come esempi di una maniera autenticamente melanesiana di fare storia, dove le intrusioni esterne sono comprese e ricreate culturalmente. Questo approccio può correre il rischio di presentare le popolazioni del Pacifico come inevitabilmente separate culturalmente, ma la tesi che vi sono numerosi e diversi modi di fare storia può anche servire come una forte argomentazione, politicamente declinata, per celebrare l'autonomia e il potere delle popolazioni non occidentali, anche nei riguardi dei discorsi egemonici. Infatti, come Sahlins (1988) e altri mostrano, la globalizzazione stessa spinge o sostiene le diversificazioni e le differenze.

In effetti, in tutti gli eventi del fenomeno «Tuka», i Figiani utilizzavano una speciale grammatica locale di costruzione della storia, che si richiamava a una antica contrapposizione rituale e politica del «Popolo della Terra» contro i capi delle coste orientali e altri stranieri culturalmente costruiti, e allo stesso tempo contro i reclutatori di mano d'opera indigena, contro i missionari e contro l'amministrazione coloniale. Ma non è sufficiente considerare Navosavakadua e il movimento Tuka semplicemente come elementi di una forma tipicamente figiana di costruzione della storia locale. Riconsiderare i *cargo cults* nel contesto delle storie locali implica, perciò, una speciale attenzione a una storia dialogica, in cui il locale e il coloniale e il locale e il globale si intrecciano, influenzandosi reciprocamente.

I culti e i movimenti nell'immaginazione coloniale. In *Neither Cargo nor Cult* (1995) Kaplan non soltanto sostiene che le categorie analitiche di «*cargo cults*» e di «movimenti millenaristi» sono reificazioni prodotte dagli studiosi, ma sostiene contemporaneamente (nonostante l'elegante prestito da Lévi-Strauss da parte di McDowell) che culti e movimenti *esistono*. Esistono non necessariamente come fenomeni del Pacifico o non occidentali, ma piuttosto come una categoria nella cultura occidentale e nella pratica coloniale. Il movimento Tuka rappresentava certamente qualche cosa per i funzionari coloniali e ci è stato trasmesso come tale. Nell'immaginazione coloniale esso ha provocato la stesura di ordinanze per la sua persecuzione e per la deportazione dei suoi seguaci, guadagnandosi un posto di rilievo nei documenti e negli indici degli archivi coloniali così come nelle risposte locali alla criminalizzazione coloniale.

Quando il movimento Tuka in quanto culto, separato, irrazionale e non ortodosso, cominciò a esistere nel discorso coloniale e nella pratica britannici, una coalizione di capi figiani delle coste orientali e i funzionari coloniali divennero immediatamente un'altra entità: uno Stato coloniale fondato sopra un sistema capace (attraverso un finto atteggiamento umanitario e con grande convenienza in termini di costi) di dominare i Figiani attraverso i loro capi, le loro istituzioni e i loro costumi tradizionali. Se si comprende che gli Stati (sia i regni indigeni, sia le colonie, sia gli Stati-nazione) dipendono dai riti o da una fondazione di tipo magico della visione del mondo e dell'autorità, allora la nostra attenzione si sposterà dagli incanti degli emarginati a quelli richiesti per consolidare il potere maggiore e centrale (vedi, per esempio, Abrams, 1988; Kelly e Kaplan, 1990; Sahlins, 1985; Tambiah, 1985; Taussig, 1992). Certamente né lo Stato coloniale né il culto esistevano prima della storia dialogica delle Figi della fine del XIX secolo. Entrambi furono fondati e rafforzati dalle politiche rituali.

In *Neither Cargo nor Cult* (1995) anche Kaplan utilizza un approccio analitico composito, ma gli elementi che lo costituiscono sono piuttosto diversi da quelli empirici e causali privilegiati da Lawrence. Il punto di vista di quest'ultimo si affidava ciecamente alle relazioni degli attori della storia figiani e coloniali, in rapporto dialogico tra loro, mentre era assai scettico sul fatto che proporre interrogativi separati sui culti fosse un modo efficace per costruire spiegazioni soddisfacenti su queste vicende complesse e sugli incanti sia dello Stato coloniale sia del contropotere degli oppositori criminalizzati che Navosavakadua rappresentava e cercava di rendere reali. Invece Kaplan si sforza di trovare, anche se con l'impressione di fare qualche cosa di ovvio, i culti reali, dal momento che essi, dal punto di vista etnografico, erano perfettamente reali per gli attori coloniali. Ma è importante riconoscere che questa realtà si è generata, inizialmente, non dalla pratica o dalla volontà dei Figiani, ma piuttosto nell'immaginazione dei colonizzatori.

Il discorso occidentale sui cargo cults. È appunto questa certezza occidentale sull'esistenza dei *cargo cults* che Lindstrom esplora, conducendoci dal campo del discorso e della pratica coloniale del XX secolo, in cui essi presero corpo partendo dagli studiosi della Melanesia, fino all'immaginario popolare americano. In *Cargo Cult. Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*, Lindstrom, rifacendosi alle teorie poststrutturaliste e al decostruzionismo letterario (1993, p. 10), concentra la sua attenzione sul termine *cargo cult.* In primo luogo Lindstrom astutamente dichiara che non dirà nulla riguardo alle realtà etnografiche della Melanesia: «il *cargo cult*, o qualcosa di simile sotto un altro nome, forse esiste nelle isole melanesiane, o forse no» (p. 12). Successivamente Lindstrom si domanda, analizzando il discorso riguardo ai *cargo cults*, quale comune denominatore si possa trovare nei fenomeni cui il termine è applicato. Se un fenomeno generale esiste, egli conclude, esso è rappresentato da «una varietà di desideri di benessere collettivo unita a strategie apparentemente irrazionali per realizzare tali desideri» (p. 189). Ma non è tanto la ricerca dell'essenza dei *cargo cults*, del denominatore comune che tiene insieme gli eventi e le azioni delle diverse popolazioni della Melanesia e di altre regioni, quanto piuttosto il denominatore comune che tiene insieme ciò che gli Occidentali percepiscono di questi eventi e le implicazioni legate alla definizione di *cargo cult* che affascinano Lindstrom. Egli prende a prestito il termine *cargoismo*, coniato inizialmente per indicare le «reali» attività svolte in Melanesia, per indicare invece il discorso sui *cargo cults*, in particolare il discorso occidentale. L'interesse di Lindstrom si rivolge, in modo radicale, verso l'uso del termine, che considera essere una proiezione occidentale di un desiderio non realizzato. Il termine ha avuto, e ha tuttora, una storia complessa: fu inizialmente un termine occidentale proiettato sui Melanesiani, ma recentemente è stato usato dai Melanesiani in relazione a loro stessi e infine dagli Occidentali riguardo ai Melanesiani, al terzo mondo e a loro stessi.

Il termine *cargo cult*, spiega Lindstrom, comparve per la prima volta nel 1945 sulle pagine della rivista coloniale «Pacific Islands Monthly» (1993, pp. 15s.), usato come un'espressione di fatto equivalente a «pazzia». Presto, osserva Lindstrom, i missionari, i proprietari delle piantagioni e gli amministratori coloniali si accusarono a vicenda su chi fossero i responsabili dei *cargo cults.* E ben presto il termine cominciò a essere usato in senso antropologico, dai missionari che operavano in Nuova Guinea e dagli antropologi in Australia: intorno alla metà del secolo scorso la letteratura sull'argomento era sufficientemente copiosa che una bibliografia fu compilata da parte di un bibliotecario della Commissione del Pacifico Meridionale (p. 38). L'autore sostiene che il termine venne poi proiettato all'indietro nel tempo, in modo del tutto anacronistico, come quando Lawrence descrisse alcuni movimenti dell'inizio del XIX secolo equiparandoli ai *cargo cults* (p. 38), anche se in verità la reificazione era stata già realizzata nel discorso coloniale britannico.

Lindstrom continua a tracciare la storia degli usi del termine nella ricerca antropologica (fino a comprendere le recenti tesi secondo le quali «i *cargo cults* non esistono»). Suggerisce che gli antropologi estesero le caratteristiche di ciò che può essere definito un culto al-

l'intera società melanesiana, cercando di dimostrare che l'attesa del *cargo* e l'uso di strumenti cultuali e religiosi sono di per sé caratteristiche generali della Melanesia. Secondo Lindstrom l'antropologia, per spiegare in modo benevolo i culti, sostenne che l'angoscioso ed eccezionale culto della colonia era un fatto del tutto normale nella cultura della Melanesia. Per gli antropologi, quindi, «i culti non sono, o non sono soltanto, un'aberrante reazione rituale alla potente presenza europea. L'antropologia ci indica, piuttosto, che i culti sono normali, creative istituzioni melanesiane del cambiamento e del dinamismo culturali» (1993, p. 61). Altri antropologi risponderebbero che la problematica antropologica dei valori, dello scambio e della visione del mondo, resa famosa da Bronislaw Malinowski (1922) e da Marcel Mauss (1923-1924), precede le discussioni sui *cargo cults* e che Lindstrom appiattisce e semplifica tutta la ricerca antropologica nel Pacifico, nel suo tentativo di delineare una singola e generale ossessione occidentale per i *cargo cults*.

Lindstrom discute anche gli usi politici del termine nella Papua Nuova Guinea indipendente, dove esso viene usato nel discorso politico, a volte positivamente per indicare *kastam*, o tradizione, a volte come epiteto negativo per denigrare gli avversari politici. L'autore pone particolare attenzione all'uso assai ampio del termine nella cultura popolare (film, giornali e notiziari) degli Stati Uniti e del mondo intero. La cosa che maggiormente lo interessa sono le conseguenze dell'uso che gli Occidentali fanno dell'espressione *cargo cults* per descrivere alcuni fenomeni «di casa loro». Conclude che «il *cargo cult* è un'allegoria del desiderio» (1993, p. 184) e afferma che questo desiderio viene proiettato negli «altri», ma in realtà appartiene a noi stessi, alla mentalità occidentale e all'attaccamento ai beni materiali, un desiderio insoddisfatto, un amore che non può essere corrisposto.

«I *cargo cults* sono affascinanti quanto banali», scrisse Lindstrom in maniera provocatoria a pagina tre del suo libro lungo 246 pagine. Il loro fascino ci spinge a ripercorrere cronologicamente la storia dei discorsi che li riguardano. Il fatto che il testo sia focalizzato sui *cargo cults*, anche quando l'obiettivo è rivolto al discorso sui *cargo cults*, tende a reificare ancora di più il suo oggetto, fino a rischiare una forma di solipsismo. Che cosa, oltre all'amore non corrisposto, può animare i progetti e gli eventi che sono racchiusi in questo modo di narrare l'amore non corrisposto? E che cosa rimane del desidero di libertà, delle sue conquiste, dell'autodeterminazione, della «redenzione morale» di Burridge...? L'intento di Lindstrom è quello di ricostruire una genealogia di tipo foucaultiano dell'origine del termine e delle conseguenze del suo uso. Ma la sua diagnosi che vede in questa genealogia soltanto il desiderio irrealizzato dell'Occidente non ci conduce ad alcuna maggiore comprensione del fenomeno.

Storie dialogiche per un mondo decolonizzato e globale. La grande storia del XX secolo per luoghi come il Pacifico è costituita dalla fine dell'era degli Imperi e l'inizio degli Stati-nazione come normale forma politica. Non soltanto le colonie, ma anche i paesi colonizzatori furono ricostruiti come Stati-nazione. Nuovi riti profani di massa, miti di Stato, descrizioni autorizzate hanno contribuito a rendere normali e reali le nuove forme politiche. Per lo Stato e per la nazione sono nate nuove realtà familiari: bandiere che sembrano il corpo vivente dello Stato, inni e giuramenti sulla e per la nazione che fungono da incantesimi capaci di unire i membri nella comunità nazionale (sulla definizione di «realtà familiari di Stato», vedi Kaplan, 2003). Ma qual è ora il posto in questa storia di ciò che un tempo si chiamava *cargo cult*?

I più intriganti tra gli studi recenti sui *cargo cults* sono quelli che non trattano affatto dei *cargo cults*, ma piuttosto si occupano delle complesse storie, locali e globali, in cui il termine compare. In questa categoria ricade, per esempio, uno studio come *Your Money, Our Money, the Government's Money. Finance and Fetishism in Melanesia* di Foster (2002). Questo lavoro è una analisi non di un *cargo cult*, ma degli incanti che ancora si ritrovano nel mondo considerato moderno, occidentale, del tutto disincantato e pratico degli Stati-nazione, delle agenzie di sviluppo, delle istituzioni finanziarie ed economie nazionali. La teoria centrale di Foster è che, presupponendo che i Melanesiani fossero davvero confusi sulla vera origine e sul valore dei beni materiali, i colonizzatori potevano dare per scontato che essi stessi, gli Occidentali, vivevano in un mondo in cui il valore reale dei beni materiali era assiomatico e inconfutabile, un mondo senza feticci (pp. 36s.). L'analisi di Foster mostra che lo Stato della Nuova Guinea, e quindi tutti gli Stati, dipende dal funzionamento di «realtà familiari di Stato», quali il denaro; cioè sulla fiducia collettiva che soltanto simboli emessi dallo Stato siano la soluzione appropriata per tutti i debiti, pubblici e privati.

Intorno alla metà del XX secolo i coloni della Nuova Guinea iniziarono a distribuire materiale educativo sul denaro, cercando di contrastare i presupposti concettuali dei *cargo cults* e la presunta interpretazione «nativa» sull'origine dei beni. Negli anni '60 del secolo scorso l'Amministrazione e la Reserve Bank of Australia produssero opuscoli e film per fornire alla popolazione una più adeguata «comprensione della gestione del denaro». Rivolgendosi alla gente con consigli sul «vostro denaro», presupponevano e costruivano individui «moderni», che si sarebbero relazionati al denaro e avreb-

bero definito la loro realtà attraverso il lavoro e la ricchezza monetaria, piuttosto che in relazione alle altre persone. Spingendo la gente ad abbandonare la materialità degli oggetti della ricchezza tradizionale, i consigli dei colonizzatori non offrirono altro che una forma altrettanto materiale per la ricchezza del popolo della Papua Nuova Guinea: il libretto degli assegni. Al momento dell'indipendenza, nel 1975, la campagna di educazione sul denaro si concentrò invece sul «nostro denaro» e sulla ricchezza nazionale, essendo diventato il denaro un simbolo dello Stato-nazione che stava nascendo.

Lindstrom era critico nei confronti degli approcci che conferivano realtà alle pratiche e alle credenze dei *cargo cults*, ritenendo che tali approcci implicavano automaticamente una diagnosi secondo la quale i «nativi» erano pazzi e irrazionali. Foster, invece, seguendo William Pietz (1985, 1987, 1988), vede la fantasia sostenuta dalla teoria dei *cargo cults* (e in particolare l'accusa di feticismo rivolta agli «altri») come l'idea che «noi» abbiamo o possiamo avere una società senza feticci, una società illuminista, perfettamente razionale. L'argomento di Foster può anche essere ampliato, se si considerano i presunti «*cargo cults*» nel dettaglio. La definizione di «*cargo cult*» viene attribuita a qualche cosa che viene oggettivizzato, criminalizzato e sottoposto a controllo, a critica e a formulazioni contrarie; le cui premesse non appaiono naturali e inevitabili; e le sue modalità non convincono pienamente gli osservatori ufficiali. Ma, come sostiene Foster, viviamo tutti circondati da simboli dello Stato (che possiamo chiamare «realtà familiari di Stato»), tra cui il nostro denaro, che per altri, invece, non è stato ancora normalizzato con successo in un bene ovvio. Foster cita i movimenti survivalisti americani che contestano la legittimità del governo americano, ma anche del denaro americano. Ma anche a Papua Nuova Guinea, dimostra Foster, interrogativi riguardo al denaro mettono in questione lo Stato, si tratti di discussioni sui personaggi rappresentati sulle banconote, oppure dell'uso delle antiche conchiglie-moneta per pagare le tasse o infine dell'uso di fatture e banconote come bene di scambio cerimoniale. Queste modalità di utilizzo accomunano ciò che gli amministratori coloniali e postcoloniali, «caparbiamente determinati alla modernizzazione» (Foster, 2002, p. 60), avevano cercato con forza di tener separato. Si potrebbe dire che questo è un esempio della confusione tipica della Melanesia, o meglio che è un esempio dell'elasticità che ogni sistema di potere (Stati, sistemi finanziari e visioni del mondo) deve dimostrare quando si affida alle modalità di normalizzazione, ai simboli dell'esistenza e alle realtà familiari di Stato che finiscono per renderlo soggetto a essere riconosciuto come costruito, messo in discussione e a volte ricostruito. Si potrebbe sostenere, quindi, che nazioni, Stati e religioni si affidano allo stesso tipo di simboli e di istituzioni che viene invece criticato nei *cargo cults*.

Gli dei e gli Stati-nazione. Si rivolga direttamente, o meno, ai *cargo cults* la letteratura scientifica sull'argomento, di certo gran parte della ricerca nel Pacifico, a partire dagli anni '80 del secolo scorso, si è focalizzata sulle storie postcoloniali della nazione e dello Stato come concepiti localmente e vissuti nelle isole del Pacifico, descrivendo situazioni difficili e nuove soluzioni locali nel campo del rito, dell'economia, della strutture di parentela e della vita religiosa, che si legano a questioni di sovranità e alle sue violazioni e alla riconfigurazione di vecchie e nuove forme istituzionali. Ma anche la letteratura che continua in modo tradizionale lo studio dei *cargo cults* lega le nuove visioni del mondo alla storia postcoloniale e coloniale e vede la crescita dei movimenti millenaristi come una risposta legata all'aumentata e diversificata evangelizzazione cristiana e/o al discorso sullo sviluppo, alle politiche elettorali e alle crisi politiche.

I conflitti di potere iniziati nel periodo coloniale e in quello postcoloniale sono in genere fenomeni di importazione. Questo è particolarmente chiaro nel caso del movimento Tuka nella storia delle Figi. Il Tuka riguardava questioni di sovranità locale (ma non sovranità dello Stato-nazione) e riguardava anche, per Navosavakadua, l'identità dei propri dei. Secondo Navosavakadua, infatti, le divinità gemelle Nacirikaumoli e Nakausabaria erano state fraintese come Gesù e Geova. Per alcuni dei suoi seguaci, inoltre, Navosavakadua era lui stesso Gesù, finalmente ritornato sulla terra. Per alcuni Figiani, più in generale, le Figi e il Cristianesimo delle Figi sono speciali e tradizionali al tempo stesso e concedono agli indigeni speciali privilegi politici nel nuovo Stato-nazione dell'isola (Kelly e Kaplan, 2001). Ciò che apprendiamo dal Tuka può essere applicato allo studio delle Nazioni Unite e dello Stato-nazione. Anche queste istituzioni apparentemente disincantate hanno di fatto i loro riti e le loro realtà familiari di Stato.

Per Lawrence le variabili per considerare i *cargo cults* erano le caratteristiche della società locale, la natura della religione introdotta e il tipo di contatto con gli Europei. Ma i grovigli del sistema economico indotto dal capitalismo occidentale e dell'espansione coloniale sono ora sostituiti dalle interconnessioni globali del secondo dopoguerra, delle Nazioni Unite, del mondo degli Stati-nazione. Ovunque nel mondo gli uomini si pongono le domande fondamentali relative alla legittimità degli Stati-nazione e delle altre entità politiche. Su quali basi si fonda la sovranità legittima? Viene da «noi, il popolo»? Oppure da dio o dagli dei? Da forme poli-

tiche precedenti ed esterne, come gli Imperi e le Nazioni Unite? I cittadini degli Stati-nazione stanno ora affrontando questo genere di interrogativi. Il monoteismo, con la sua idea di un dio universale, non è sempre perfettamente congruo con i limiti dello Stato-nazione. Le relazioni tra Chiesa e Stato, tra Dio e nazione sono spesso in tensione.

Conclusione. Le prime ricerche che definirono i *cargo cults* (incluso l'intervento di Peter Lawrence che qui precede) presero in considerazione questioni di soggettività e di immaginazione, di vita emotiva intrecciata alla razionalità e alle istituzioni sociali, trattandole soprattutto come questioni localizzate in istituzioni locali non occidentali, ma in transito verso una generalizzata vita moderna. Questi studi trascurarono in quale misura i colonizzatori, e poi i ricercatori, coinvolsero la propria soggettività, le proprie immagini, le proprie categorie, i propri desideri nella descrizione e nell'analisi. I cosiddetti ricercatori postmoderni, più tardi, dimostrarono i poteri e i limiti di un discorso intrinsecamente ed essenzialmente politico. Erano inclini a spostare l'attenzione dagli individui studiati a coloro che li studiano. Ma ora gli studiosi dei *cargo cults* (e di altri oggetti) riflettono sia sulle fantasie dei ricercatori (e di molti altri soggetti), sia sull'attuale costruzione delle storie di un mondo ormai interconnesso, possono cioè valutare sia gli elementi dell'immaginario occidentale (religioso, politico e scolastico, locale e globale, coloniale e postcoloniale, occidentale e no), di fatto estremamente complesso e variegato, sia lo sviluppo di queste idee altrove.

BIBLIOGRAFIA

Ph. Abrams, *Notes on the Difficulty of Studying the State*, in «Journal of Historical Sociology», 1 (1988), pp. 58-89.

K. Burridge, *New Heaven, New Earth. A Study of Millenarian Activities*, Oxford 1969.

S. Durutalo, *Internal Colonialism and Unequal Regional Development. The Case of Western Viti Levu, Fiji*, Diss. Suva 1985.

'A. Emberson-Bain, *Labour and Gold in Fiji*, Cambridge 1994.

R.J. Foster, *Your Money, Our Money, the Government's Money. Finance and Fetishism in Melanesia*, in R.J. Foster, *Materializing the Nation. Commodities, Consumption, and Media in Papua New Guinea*, Bloomington/Ind. 2002, pp. 36-60.

M.E. Harkin (cur.), *Reassessing Revitalization Movements. Perspectives from North America and the Pacific Islands*, Lincoln/Neb. 2004.

H. Jebens (cur.), *Cargo, Cult, and Culture Critique*, Honolulu 2004.

Martha Kaplan, *Neither Cargo nor Cult. Ritual Politics and the Colonial Imagination in Fiji*, Durham/N.C. 1995.

Martha Kaplan, *The Magical Power of the (Printed) Word*, in B. Meyer e P. Pels (curr.), *Magic and Modernity. Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford/Cal. 2003, pp. 183-99.

J.D. Kelly, *Alternative Modernities or an Alternative to «Modernity». Getting Out of the Modernist Sublime*, in B.M. Knauft (cur.), *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington/Ind. 2002, pp. 258-86.

J.D. Kelly e Martha Kaplan, *History, Structure, and Ritual*, in «Annual Review of Anthropology», 19 (1990), pp. 119-50.

J.D. Kelly e Martha Kaplan, *Represented Communities. Fiji and World Decolonization*, Chicago 2001.

L. Lindstrom, *Knowledge and Power in a South Pacific Society*, Washington/D.C. 1990.

L. Lindstrom, *Cargo Cult. Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*, Honolulu 1993.

Br. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London 1922 (trad. it. *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Roma 1973).

M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in «L'Année sociologique», 1 (1923-1924), pp. 30-186 (trad. it. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino 2002).

Nancy McDowell, *A Note on Cargo Cults and Cultural Constructions of Change*, in «Pacific Studies», 11 (1988), pp. 121-34.

W. Pietz, *The Problem of the Fetish, I*, in «Res», 9 (1985), pp. 5-17; *The Problem of the Fetish, II. The Origin of the Fetish*, in «Res», 13 (1987), pp. 23-45; *The Problem of the Fetish, III. Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism*, in «Res», 16 (1988), pp. 105-23.

C.E. Pletsch, *The Three Worlds, or The Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975*, in «Comparative Studies in Society and History », 23 (1981), pp. 565-90.

M. Sahlins, *Islands of History*, Chicago 1985 (trad. it. *Isole di storia*, Torino 1986).

M. Sahlins, *Cosmologies of Capitalism. The Trans-Pacific Sector of «The World System»*, in «Proceedings of the British Academy», 74 (1988), pp. 1-51 (trad. it. *Cosmologie del capitalismo. Il settore trans-pacifico del «Sistema Mondiale»*, in M. Sahlins, *Storie d'altri*, Napoli 1992).

St.J. Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge/Mass. 1985 (trad. it. *Rituali e cultura*, Bologna 1995).

M. Taussig, *Maleficium. State Fetishism*, in M. Taussig, *The Nervous System*, New York 1992, pp. 111-40.

P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, London 1957, 2ªed. 1968 (trad. it. *La tromba suonerà. I culti millenaristici della Melanesia*, Torino 1961, rist. 1977).

MARTHA KAPLAN

CIRCONCISIONE. È l'asportazione chirurgica del prepuzio. Talvolta può riferirsi a pratiche meno comuni di scopertura del glande mediante la rimozione di parte del prepuzio, lasciandone solo un lembo, come fanno i Masai e i Kikuyu in Africa orientale, oppure sezionandolo in due lembi, come usano i Tikopia in Polinesia. I primi sociologi, ricercando le origini della circoncisio-

ne, suggerirono che poteva costituire: 1) un marchio di cattività e significare quindi sottomissione; 2) un'attrattiva sessuale; 3) un marchio tribale o etnico; 4) una misura igienica; 5) un mezzo per accrescere il piacere sessuale; 6) la recisione del legame materno; 7) una prova di coraggio; 8) il sacrificio di una parte di se stessi in vista della rinascita futura; 9) una forma di castrazione simbolica a sostegno della predominanza degli anziani sui giovani; 10) o infine anche una mestruazione simulata. Nessuna di queste teorie viene oggi accettata, benché varie combinazioni di esse vengano sostenute dai gruppi che adottano questa pratica.

Distribuzione geografica. La circoncisione è generalmente associata alle religioni semitiche (Islamismo, Ebraismo e Cristianesimo copto), ma in realtà le precede tutte. Era praticata dagli Egizi, benché non universalmente. E diffusa fra le popolazioni dell'Africa, dell'Asia occidentale e del Pacifico, Australia compresa. Secondo la testimonianza di antichi viaggiatori e delle prime enciclopedie, la circoncisione era in uso fra taluni popoli del Nuovo Mondo, ma le notizie sono dubbie e semmai si trattò di pratica piuttosto rara. Non era comune in Europa, né nell'America settentrionale (salvo naturalmente presso gli Ebrei) fin verso il 1870 e si diffuse soltanto col secolo successivo. Oggi, circa l'85% dei neonati maschi americani vengono sottoposti a circoncisione, unica forma di chirurgia profilattica, sulla cui giustificazione scientifica, peraltro, i medici non sono tutti d'accordo. Assai meno comune invece è in Europa e negli altri paesi anglofoni. Alcuni spiegano la sua diffusione in America con una malintesa preoccupazione sanitaria e igienica.

Circoncisione semitica. Musulmani, Ebrei e cristiani copti praticano generalmente la circoncisione nell'infanzia. Per gli Ebrei il momento ideale è l'ottavo giorno di vita. Fra gli Ebrei ortodossi viene praticata da un circoncisore professionale (*mohel*) piuttosto che da un medico, e il sangue va aspirato dalla ferita con la bocca o meglio, oggi, con una pompetta. Gli Ebrei d'America si sono particolarmente distinti nello sviluppare mezzi chirurgici che facilitano l'operazione. La circoncisione non è rigorosamente necessaria perché uno possa dirsi ebreo: fin dal 1892, per esempio, gli Ebrei riformati non l'hanno più imposta ai convertiti. Prima dell'epoca ellenistica aveva un carattere meno radicale rispetto ad oggi. Siccome alcuni Ebrei ellenizzati usavano rendere simile a vescica la parte residua del prepuzio, allo scopo di apparire incirconcisi ai Greci e ai Romani, il rabbinato consigliò la circoncisione completa. Si cercava di sembrare incirconcisi per il fatto che Greci e Romani vedevano questa pratica con ripugnanza e periodicamente emanavano leggi per renderla difficile agli Ebrei e agli Egizi che si trovavano sotto il loro dominio.

La circoncisione musulmana avviene generalmente in quello che è detto «il settimo giorno» (in realtà è l'ottavo, dal momento che non si conta il giorno della nascita). Nella pratica, il tempo può variare grandemente. Alcuni musulmani praticano la circoncisione entro i primi cinque o sei giorni; altri la rinviano fino all'adolescenza. Sebbene nel Corano non si parli della circoncisione, i musulmani convengono che debba eseguirsi prima del matrimonio e prescriversi ai convertiti. In molti casi viene accompagnata da copiosi banchetti e da celebrazioni. Certi Arabi praticano, in uno con la circoncisione, la completa escoriazione e scarificazione del basso ventre.

I cristiani copti (compresi gli Etiopi) circoncidono a imitazione degli Ebrei del Vecchio Testamento, ma l'epoca varia dalla prima settimana ai primi anni di vita.

Circoncisione ed etnia. Oltre a denotare l'appartenenza a una religione, la circoncisione può indicare un'etnia o semplicemente una condizione umana fortemente caratterizzata dalla creatività della cultura. Così gli Yoruba e gli Igbo della Nigeria si circoncidono normalmente nell'infanzia; l'operazione non comporta per loro impegni religiosi o morali, né li contraddistingue dai vicini che pure si circoncidono. Anche nell'ambito di una singola società, difficilmente sono possibili generalizzazioni riguardo alla circoncisione, come è evidente da questi esempi relativi all'Africa. Nel Sudan, i Dinka occidentali si circoncidono, mentre gli orientali non lo fanno. La popolazione confinante, i Nuer, generalmente non si circoncide, ma può farlo in rare occasioni per purificare chi si sia reso colpevole d'incesto. Fra gli Azande del Sudan e della Repubblica democratica del Congo (Zaire), la pratica venne introdotta dai popoli viciniori, col risultato che, anche nell'ambito di uno stesso villaggio o di un'ampia parentela, alcuni verranno circoncisi e altri no. Era sconosciuta agli Amba ugandesi, finché un inspiegabile interesse per l'usanza, appresa dai vicini occidentali, portò a una sporadica diffusione fra i giovani ed anche fra gli adulti. Fra i Sotho del Sud Africa, un tempo la circoncisione era universale, ma, per l'influsso del governo e delle missioni, è stata da molti abbandonata, mentre da altri è ancora adottata. Per alcuni Pigmei nomadi della Repubblica democratica del Congo (Zaire), la circoncisione è segno di sudditanza ai loro feudatari africani sedentari. Anche là dove la circoncisione è un'usanza tradizionale e conserva la sua diffusione, oggi viene spesso praticata negli ospedali, nonostante la protesta degli anziani che difendono i vecchi metodi.

Circoncisione e riti d'iniziazione sessuale. Quando la circoncisione è associata a una delle grandi religioni, raramente è indice di maturità sessuale. Un'associazione del genere è tuttavia comune fra i popoli preletterа-

ri, benché anche molti di questi circoncidano i bambini o i ragazzi piuttosto che gli adolescenti. La circoncisione precoce può contraddistinguere un'etnia, o venir considerata una misura igienica o un'attrattiva estetica, ma non fornisce un mezzo attraverso il quale il trauma possa sfruttarsi per inculcare valori morali e metafisici, come accade in molti riti iniziatici. E la circoncisione infantile neppure serve come prova di coraggio. Ma questi sono aspetti che riguardano in modo specifico gli antropologi della religione.

Delle società che praticano la circoncisione come rito di passaggio all'età adulta, quelle dell'Australia centrale e dell'Africa orientale forniscono gli esempi più complessi e drammatici.

Nell'Australia centrale la circoncisione è l'operazione fondamentale che definisce l'età adulta del maschio, anche se accompagnata spesso da un'estrazione dentaria, da una scarificazione del corpo e, un anno o due più tardi, da una subincisione. Si esercita una forte pressione sull'iniziato perché non dia a vedere timore né sofferenza. Fra quegli Aborigeni australiani che praticano la circoncisione l'operazione segna l'inizio dell'ammaestramento del ragazzo ai segreti della vita rituale dell'adulto, la cui preservazione è considerata vitale per il mantenimento dell'armonia sociale e naturale. A questo punto i novizi presenziano a riti complessi, in cui si rappresentano le origini mitiche del mondo e viene quindi riaffermato l'ordine universale. I riti iniziali trasmettono solo gli elementi fondamentali di questa informazione: soltanto dopo aver presenziato a molte cerimonie del genere, nel corso degli anni, dapprima come novizio spettatore, poi come partecipe e attore e infine come organizzatore, solo allora l'uomo diventa pienamente consapevole. La circoncisione non è quindi solo l'occasione in cui il ragazzo entra nella cerchia degli adulti informati, ma gli offre anche ripetute opportunità di acquisire una sempre più profonda conoscenza delle tradizioni.

La circoncisione in Australia, separando definitivamente i ragazzi dalla madre, incoraggia la solidarietà. Gli iniziati ricevono oggetti rituali vietati alla vista delle donne. Ammessi a frequenti e complesse attività rituali segrete riservate ai maschi, essi incominciano a trascorrere periodi sempre più lunghi lontano dal villaggio, occupati in cerimonie che escludono la donna. Solo dopo questi rituali, un giovane è idoneo ai rapporti eterosessuali e al matrimonio. Può capitare che la solidarietà maschile comporti talvolta esperienze omosessuali, dal momento che il circoncisore può essere obbligato ad avere rapporti sessuali con un novizio appena guarito, al quale in seguito darà moglie.

Gli Aborigeni associano la circoncisione al matrimonio non semplicemente per preparare un uomo a prender moglie, ma per rafforzare i suoi legami con gli uomini della cerchia familiare della moglie. Perciò prendono spesso parte a questa circoncisione (anche) il potenziale suocero e il potenziale cognato, il padre e gli zii (i parenti paterni e i membri del gruppo che coadiuvarono nella circoncisione del padre). La solidarietà e la gerarchia maschile sono strettamente associate alla concessione e all'accettazione della sofferenza, tema predominante nella credenza e nel rituale aborigeni. Tema, questo, messo a sua volta in relazione col fatto che periodicamente, in una società, la circoncisione e la subincisione comportano spargimento di «sangue genitale» maschile, dono di profondo valore mistico per il ristabilimento dell'ordine sociale e morale, attraverso una sofferenza sacrificale altruistica.

Nell'Africa orientale la circoncisione è largamente diffusa. Fra i popoli sedentari di lingua bantu viene di norma praticata annualmente su gruppi di ragazzi alle soglie dell'adolescenza. I gruppi vengono isolati nella boscaglia (la sfera del disordine), lontano dai villaggi e dalle donne. I novizi vengono denudati, rasati, lavati e talvolta segnati con cenere o terra bianca, tutto ciò per spogliarli del loro stato precedente e porli in uno stato liminare, fra la minorità e la maturità. L'operazione specifica viene eseguita da un esperto, estraneo o marginale rispetto al gruppo. Di solito si deve dimostrare coraggio nel sopportare il dolore. La perdita di sangue è considerata un inquinamento, una procedura «a caldo» che provoca un disordine temporaneo, per poter giungere a un maggior ordine finale. Vengono perciò impiegati rituali e medicamenti per «raffreddare» la ferita e permetterle di guarire.

Durante le settimane della convalescenza, i novizi vengono tormentati dai circoncisi più grandi e dagli anziani. Digiunano e osservano proibizioni varie, come è possibile facciano anche i parenti, per assicurare la guarigione. Nel loro isolamento, i novizi – vulnerabili e impressionabili a causa delle ferite, del digiuno e dell'esibizione subita – vengono sottoposti a un'informazione intensiva sul comportamento sessuale, sugli atteggiamenti morali e sulla condotta più corretta. Verso la fine della segregazione, vestiti in modo strano, girano nei villaggi vicini, simboleggiando il loro stato di creature anonime, lontane dalla società. Dopo la guarigione, tornano alle loro case, allietati dalla compagnia femminile, alle danze e alle feste che celebrano il loro nuovo stato adulto. La circoncisione segna la morte rituale della minorità e la rinascita alla responsabilità adulta.

In altre società dell'Africa orientale, specie quelle paranilotiche e masai, i riti della circoncisione non si celebrano con cadenza annuale fissa, ma per un certo numero di anni successivi finché non venga radunato un gruppo abbastanza numeroso, poi vengono sospesi per qualche tempo. Mediante la circoncisione i maschi ac-

cedono alle classi di età tribali, i cui membri offrono mutuo soccorso e ospitalità e, da giovani, formano i reparti combattenti.

In Africa orientale e in Australia, dunque, la circoncisione è intesa come rimozione dal giovane delle tracce di femminilità inquinante (il prepuzio) e come sua conversione in maschio adulto. Essa fornisce una potente misura dell'impegno ai valori del gruppo, in quanto implica forte sofferenza e rappresenta una trasformazione morale e fisica permanente. Alla donna non è data una possibilità del genere e, indipendentemente da ogni operazione fisica, essa resta in posizione subordinata rispetto all'uomo, come vogliono le regole dell'organizzazione sociale. Dove avviene tale iniziazione, troviamo la credenza che la società fa meglio della natura col trasformare il corpo maschile in un veicolo più appropriato come sede della persona morale. La persona sociale e il corpo naturale vengono congiunti più strettamente. La sopportazione del dolore e l'osservanza delle norme rituali esprimono sia la volontà sia la capacità di subordinare i desideri e i sentimenti personali ai fini della collettività. Allo stesso tempo, i poteri che formano il processo culturale assumono una realtà fisica nell'esperienza del dolore corporale.

[Vedi *CASTRAZIONE*; e *CLITORIDECTOMIA*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

T.O. Beidelman, *Women and Men in Two East African Societies*, in I. Karp e C.S. Bird (curr.), *Explorations in African Systems of Thought*, Bloomington/Ind. 1980, pp. 143-64. Contrappone attributi e ruoli sociali in una società bantu e in una società paranilotica, anche in rapporto alla circoncisione, alle varie classi d'età e alla vita sociale.

F. Bryk, *Circumcision in Man and Woman*, 1930, rist. New York 1974. Benché superato e acritico in quanto a dati e teorie, questo di Bryk è l'unico studio antropologico sulla materia.

M.J. Meggitt, *Desert People. A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Sydney 1962. Contiene il resoconto più attendibile sulla circoncisione presso un gruppo di Aborigeni australiani in un più ampio contesto sociale.

J. Morgenstern, *Rites of Birth, Marriage, Death, and Kindred Occasions among the Semites*, Cincinnati 1966. Con un'utile indagine sulla circoncisione ebraica e musulmana, dovuta a un insigne studioso rabbinico. Comprende una buona bibliografia.

G. Róheim, *The Eternal Ones of the Dream*, New York 1945 (trad. it. *Gli eterni del sogno*, Rimini 1972). Vi si trova uno studio della circoncisione e relative pratiche in Australia, con criterio psicoanalitico.

P. Spencer, *The Samburu. A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*, London 1965. Contiene un'utile descrizione della circoncisione e del rituale relativo presso un popolo paranilotico dell'Africa orientale.

V. Turner, *Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual. An Interpretation*, in M. Gluckman (cur.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester 1962, pp. 124-73. Forse la migliore analisi del complesso simbolismo associato alla circoncisione, in questo caso quella di un popolo bantu dell'Africa centrale.

E. Wallerstein, *Circumcision. An American Health Fallacy*, New York 1980. Valido studio generale di un medico. Tratta l'uso della circoncisione in modo ampiamente comparativo, storico e medico, con una buona bibliografia.

T.O. BEIDELMAN

CODRINGTON, R.H. (1830-1922), missionario cristiano in Melanesia e studioso delle lingue e delle culture melanesiane. Secondo figlio di un parroco anglicano, Robert Henry Codrington fu educato alla Charterhouse e al Wadham College di Oxford. Qui, seguendo le indicazioni della Chiesa anglicana, entrò in contatto con il Movimento di Oxford. Nel 1857, due anni dopo l'ordinazione, gli si presentò l'opportunità di recarsi in Nuova Zelanda con il suo vicario, Edmund Hobhouse, che era stato nominato vescovo. Nel 1863 accompagnò il vescovo John Coleridge Patteson in un itinerario attraverso le isole della nave missonaria Southern Cross, e nel 1867 si unì alla Missione melanesiana, che sosteneva una politica di eguaglianza razziale e propugnava la minima interferenza nella cultura tradizionale locale. Quando Patteson fu ucciso nel 1871 dai Melanesiani, perseguitati a lungo dai «negrieri» australiani, Codrington rifiutò il vescovado, ma resse di fatto per alcuni anni la Missione come sovrintendente. Nonostante le sofferenze procurategli dal mal di mare, percorse a lungo i tragitti marittimi tra le isole; alla fine preferì dirigere una missione-scuola nell'isola di Norfolk, dove i giovani melanesiani si preparavano a diventare a loro volta maestri. Qui proseguì gli studi linguistici iniziati da Patteson (in parte per impulso di Fr. Max Müller, il filologo e studioso di religioni comparate di Oxford, ma tedesco di origine). Attraverso Lorimer Fison, un missionario metodista al quale si appoggiò in occasione dei disordini successivi alla morte di Patteson, Codrington entrò in contatto con l'antropologo sociale E.B. Tylor. Dal 1880 aveva cominciato a inviare materiale etnografico al «Journal of the Anthropological Institute».

Ritornato in Inghilterra nel 1883 per completare la traduzione della Bibbia in mota (la lingua franca della Melanesia), Codrington rimase per due anni a Oxford, dove frequentò le lezioni di Tylor. Qui pubblicò uno dei suoi lavori più importanti, *The Melanesian Languages* (1885), che a lungo rimase il testo di riferimento. Un secondo studio più ampio, sulle tradizioni culturali (*The Melanesians. Studies in Their Anthropology and*

Folklore, Oxford 1891), fu pubblicato dopo un secondo viaggio, interrotto a causa degli obblighi missionari. Dopo un breve periodo come parroco in un paese di campagna, Codrington trascorse il resto della sua lunga vita presso la cattedrale di Chichester.

Tra gli studiosi delle religioni Codrington è soprattutto conosciuto per il concetto di *mana*, che egli pose alla base di ogni credenza religiosa melanesiana. Nonostante i suoi contatti con Tylor, Codrington rimase sempre legato alla tradizione «etnologica» predarwiniana, di ispirazione filologica, quella stessa alla quale era legato anche Max Müller. A differenza del suo amico Fison, fu poco interessato ai problemi relativi all'evoluzionismo. Incerto sulla concezione evolutiva del totemismo, non respinse esplicitamente la dottrina razionalistica dell'animismo di Tylor, ma implicitamente la mise in dubbio. Sospettoso nei confronti delle categorie antropologiche correnti, Codrington interpretò l'etnografia come «l'espressione di ciò che i nativi dicono di loro stessi». In un simile contesto (e inoltre nello sforzo di trovare una struttura universale favorevole all'attività missionaria del Cristianesimo), Codrington si concentrò sul *mana*: «la convinzione che esiste un potere soprannaturale che appartiene alla religione dell'ignoto» – una forza sperimentata emotivamente piuttosto che congetturata razionalmente, che gli indigeni sanno volgere a loro vantaggio. Tale definizione di *mana*, formulata dapprima in una lettera a Max Müller, fu sfruttata da quest'ultimo per attaccare la visione intellettualistica di Tylor in una serie di conferenze pubblicate sotto il titolo di *The Origin of Religion* (1878). Successivamente adottata da R.R. Marett come base per il concetto di religione «preanimistica», l'idea di *mana* fu di notevole importanza nella critica dell'evoluzionismo sociale che si sviluppò nell'antropologia inglese dopo il 1900. Analoga utilizzazione si manifestò anche nelle principali critiche al razionalismo evolutivo, come per esempio in *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) di Durkheim e *Totem und Tabu* (1913) di Freud.

BIBLIOGRAFIA

Codrington non ha ancora trovato un biografo, per cui le notizie sulla sua vita e sulla sua opera vanno ricercate nei necrologi e negli strumenti biografici generali: si segnala l'articolo di E. Beaglehole nella *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968. Buona parte della sua corrispondenza e importanti materiali a stampa sono conservati presso la Rhodes House di Oxford. Una bibliografia dei suoi scritti è contenuta nel necrologio di S. Ray, in «Man», 97 (1922), pp. 169-71.

GEORGE W. STOCKING, JR.

COUVADE. È il nome attribuito a diversi atti rituali compiuti dal marito durante la gravidanza, il parto ed il periodo posteriore al parto della propria moglie. Nella loro forma più estrema, si afferma che i costumi relativi alla *couvade* comportino da parte dell'uomo l'imitazione o l'esperienza dei sintomi della gravidanza e dei dolori del travaglio, seguiti dalla sua guarigione dopo il parto. Nel frattempo, all'effettiva esperienza fisica della donna viene prestata la minima attenzione, ed ella continua le sue normali attività con poche interruzioni. Questa forma estrema di *couvade* sembra essere più ipotetica che reale. Il termine *couvade* è più generalmente adoperato per riferirsi ai comportamenti simbolici messi in atto dagli uomini durante ed immediatamente dopo la gravidanza ed il parto delle loro mogli. Poiché nella maggior parte delle società, se non in tutte, le attività degli uomini riguardano in qualche misura la gravidanza e il parto delle proprie mogli, sembrerebbe logico concludere che una certa forma di *couvade* sia universale. Tuttavia, quest'impiego renderebbe il termine così ampio che in questo caso sarebbe allora necessario qualche altro termine per riferirsi alle pratiche più specifiche e più impegnative compiute dagli uomini in certe società tribali. Una delle più recenti indagini sulla *couvade* propone che il termine non venga adoperato per riferirsi ad attività come il celebrare la festa per la nascita o l'aiutare la moglie nei quotidiani lavori casalinghi durante la gravidanza. Essa suggerisce che una forma moderata di *couvade* sia implicata quando il marito osserva dei tabu alimentari durante la gravidanza o nel periodo posteriore al parto. Una forma più intensa di *couvade* comporterebbe cambiamenti nella condotta durante il periodo che segue al parto, come anche tabu riguardo al lavoro e limitazioni, o lo stare chiusi in casa per diversi periodi di tempo. La forma più intensiva di *couvade* comporta l'isolamento rituale del marito durante la gravidanza della moglie o nel periodo dopo il parto, talvolta con sua moglie e talvolta presso la propria famiglia o nella casa degli uomini.

Questi tipi di comportamenti sono abbastanza diffusi in società di ridotte proporzioni, con una concentrazione di tali pratiche in America meridionale e nelle società dei Caraibi. Tuttavia, studi teorici sulla *couvade* fanno assegnamento anche su racconti relativi a questa pratica fra gli Ainu (le tribù aborigene del Giappone) e fra i gruppi di alcune isole del Pacifico.

Un breve riassunto della *couvade* fra i Kurtachi, un popolo delle Isole del Pacifico, offre un esempio particolare di *couvade*. Durante il parto, il marito e la moglie vengono isolati in capanne separate. Questo isolamento continua per sei giorni, durante i quali l'uomo osserva dei tabu alimentari, trascura i suoi normali lavori di sussistenza, e non maneggia attrezzi taglienti. Dopo tre

giorni è autorizzato a vedere il bambino e gli dà un farmaco per renderlo forte. Al sesto giorno egli mette fine alla sua *couvade* entrando di nuovo nella capanna dell'isolamento di sua moglie, questa volta portando un grande coltello col quale pretende di squarciare il neonato.

Anche la *couvade* fra i Caribe neri è stata studiata e analizzata in modo piuttosto esteso. Le loro pratiche relative alla *couvade* variano per durata da due giorni ad un intero anno, ma il tempo normale è di tre mesi. Diversi tabu riguardanti il lavoro sono considerati una parte importante della *couvade*, come vi è un tabu riguardo ai rapporti sessuali, sia coniugali che extraconiugali. I tabu alimentari, però, non hanno quasi nessun ruolo nella *couvade* dei Caribe neri.

Un approccio superficiale alla *couvade* comporterebbe interpretazioni basate piuttosto sul buon senso. Molti uomini che praticano i costumi di *couvade* potrebbero probabilmente ritenere che queste azioni servano a proteggere il neonato dal male, e gli etnografi che studiano la *couvade* potrebbero giustamente considerare queste pratiche come destinate a favorire il legame del padre con il proprio figlio. All'interno di una struttura psicoanalitica, l'istituzione della *couvade* potrebbe essere considerata un'espressione dell'invidia dell'utero, del tentativo da parte degli uomini di partecipare in modo più diretto, o persino di usurparlo, all'essenziale compito femminile di partorire i figli. Tuttavia, la necessità di proteggere i neonati, di favorire il legame dei padri con i propri figli e di superare l'invidia sessuale degli uomini, che in modo inconscio desiderano fortemente una più diretta partecipazione al processo della nascita, esiste in tutte le società. Eppure, solo alcune società praticano la *couvade* come viene definita e descritta dalla maggior parte degli antropologi. Di conseguenza, gli studi più recenti sulla *couvade* ne ricercano la ragione effettiva in altri fattori, meno universali.

In generale, questi analisti ritrovano la ragione effettiva della *couvade* negli elementi specifici del modello di vita di una struttura sociale. Un'ipotesi sulla *couvade* ha fatto un uso più perfezionato dell'analisi psicoanalitica. Coloro che propongono questa ipotesi hanno suggerito che la *couvade* possa derivare dalla «debole importanza maschile», una combinazione di fattori che implicano soprattutto ordinamenti nei quali la madre dorme con i propri figli mentre il padre dorme altrove, o è completamente assente. Si è ipotizzato che l'assenza di un contatto significativo con il padre e l'assenza di altri modelli sul ruolo maschile, uniti ad un contatto così intenso con la madre, favorisca un'identità incrociata tra i sessi, che spinge l'uomo ad impegnarsi in pratiche sostitutive della gravidanza. Coloro che sostengono questa interpretazione della *couvade* sottolineano anche il fatto che, benché altre società possano presentare una «debole importanza maschile», esse non hanno una *couvade* fortemente istituzionalizzata. Queste società, si è affermato, fanno fronte alla «debole importanza maschile» per mezzo di rigorose e ardue cerimonie d'iniziazione maschili della pubertà. Attraverso queste rigorose iniziazioni, si suppone che i giovani maschi siano distolti da ogni identificazione sessuale incrociata e assumano una sorta di identità maschile che li rende liberi dalla tendenza verso la *couvade*. È stato messo in rilievo che poche se non nessuna società praticano sia intensivi riti di *couvade* che intensivi riti maschili di pubertà.

Teorie alternative sulla *couvade* sottolineano altri fattori causali che spiegano la presenza della *couvade* in alcune ma non in tutte le società. Si è affermato che nelle società con deboli gruppi di interesse fraterno un uomo non ha attendibili mezzi legali o economici per sostenere i propri diritti verso i bambini di una donna. Egli non può contare su un leale gruppo familiare per sostenere i suoi diritti sul bambino, e neppure può riferirsi a grandi scambi economici o ad accordi di unione legale stipulati prima del matrimonio e della nascita del bambino. Perciò egli si impegna in comportamenti rituali per affermare i suoi diritti sul bambino e questa rappresentazione rituale gli procura il consenso della comunità riguardo alla sua rivendicazione della paternità. Secondo questa ipotesi, la *couvade* è una forma di contrattazione rituale piuttosto che un tentativo magico-religioso di influenzare i processi biologici o l'espressione rituale di un'inconscia psicodinamica. Tuttavia, sembrerebbe anche che tali manifestazioni politiche non possano aver luogo senza qualche predisposizione religiosa o psicologica nei loro riguardi.

La *couvade* sembra che sia spiegata meglio osservando le varie ipotesi piuttosto che focalizzandosi su un solo fattore come unico fondamento logico per queste pratiche. Potrebbe essere valido riconoscere l'impulso verso la *couvade* come universale, anche se questo impulso non sempre risulta nelle pratiche specifiche associate alla *couvade*. Gli uomini sono universalmente interessati alla generazione, alla nascita e alla sopravvivenza dei bambini, che essi percepiscono come importanti. Così, in gradi differenti, i maschi in tutte le società potrebbero aspettarsi di sperimentare alcuni sintomi della gravidanza o osservare alcuni tabu relativi ad essa, essere coinvolti nel processo del parto, ed impegnarsi in particolari attività nel periodo immediatamente successivo al parto. Benché il termine *couvade* si riferisca a specifiche pratiche maschili sulla nascita in alcune società, la stessa istituzione è espressione di un impulso universale piuttosto che una strana pratica limitata ad alcune società di ridotte proporzioni.

BIBLIOGRAFIA

Discussioni teoriche sulla *couvade* che sottolineano la psicodinamica si trovano in R.L. Munroe, Ruth H. Munroe e J.W.M. Whiting, *The Couvade. A Psychological Analysis*, in «Ethos», 1 (1973), pp. 30-74; e in Ruth H. Munroe e R.L. Monroe, *Cross-Cultural Human Development*, Monterey/Cal. 1975. La *couvade* considerata come un rito politico per affermare i diritti della paternità è discussa in Karen Ericksen Paige e J.M. Paige, *The Politics of Reproductive Ritual*, Berkeley/Cal. 1981. Tutti questi studi teorici citano opere letterarie più descrittive riguardo alla *couvade*. Un tipico resoconto etnografico della *couvade* si trova in A.R. Holmberg, *Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia*, Garden City/N.Y. 1969.

RITA M. GROS

CRISTIANESIMO IN OCEANIA. [Questa voce comprende i seguenti articoli: *Il Cristianesimo in Australia e Nuova Zelanda* e *Il Cristianesimo nelle isole del Pacifico*].

Il Cristianesimo in Australia e Nuova Zelanda

Generalmente si afferma che Australia e Nuova Zelanda hanno avuto uno sviluppo storico simile: entrambe furono colonizzate più o meno nello stesso periodo e da immigrati inglesi; le più importanti denominazioni cristiane entrarono presto sulla scena di entrambe e quasi gli stessi problemi portarono a lotte settarie. Si è discusso se il Cristianesimo e le diverse Chiese abbiano mai avuto un ruolo significativo nei due Paesi e, addirittura, se ne abbiano uno oggi. Eppure fra le due nazioni vi sono differenze notevoli, una delle quali è, per esempio, l'estensione geografica dell'Australia, ben superiore a quella della Nuova Zelanda.

I contatti fra il Cristianesimo e le culture indigene. Il 26 gennaio 1788 il capitano Arthur Phillip sbarcò a Sydney Cove (Port Jackson, New South Wales) con un gruppo di 1.030 uomini, di cui 736 carcerati. All'inizio del XIX secolo giunsero alcuni coloni, che occuparono le terre degli Aborigeni, che furono presto decimati dalle malattie, dalla perdita dei terreni di caccia, dalla malnutrizione e dai massacri. L'organizzazione dell'osservanza religiosa negli insediamenti teneva poco conto degli Aborigeni, che rappresentavano un enigma per le autorità civili e per i missionari, e poco più di una seccatura per i coloni. La vita seminomade degli Aborigeni frustrò gli sforzi dei missionari e finì per giustificare la teoria che essi non avessero alcun diritto sui territori lungo i quali continuavano a vagare. Durante il XIX secolo le missioni, le scuole, le misure protettive di vario genere non migliorarono molto la condizione degli Aborigeni e furono generalmente ostacolate dai coloni.

Dalla fine del XVIII secolo in avanti i cacciatori di balene e di foche e altri mercanti furono attratti nella Nuova Zelanda. Nel 1840 il Paese divenne colonia britannica e il governatore William Hobson firmò il Trattato di Waitangi con i capi maori. I suoi princìpi e la sua logica, soprattutto il ruolo attribuito ai missionari e il significato dei termini del trattato, sono tuttora discutibili. Sorsero presto dissidi violenti sulla divisione delle terre e un tragico periodo di conflitti (1860-1865) fu seguito da un'ampia confisca di terre da parte degli Inglesi, mentre fra i Maori cresceva un forte sentimento contro gli Inglesi e contro la loro religione.

Nella Nuova Zelanda l'opera missionaria fu iniziata dalla Church Missionary Society, in parte su richiesta di Samuel Marsden (1765-1838), cappellano della colonia penale del New South Wales, il quale, forse in seguito all'esperienza con gli Aborigeni, era convinto che ai Maori si dovesse innanzitutto insegnare «l'arte della civiltà». Marsden predicò il suo primo sermone in Nuova Zelanda il giorno di Natale del 1814, ma il lavoro dei missionari ebbe davvero inizio soltanto a partire dagli anni '20 del XIX secolo. La condizione generale della società dei Maori in questo periodo, la natura del loro incontro con i missionari e l'influsso di altri fattori (come la stanchezza per la guerra, l'attrazione esercitata dalla cultura, il miglioramento della qualità e dei metodi dei missionari e il ruolo della *leadership* maori) sono tuttora argomento di discussione fra gli storici. Con il passare del tempo le conversioni al Cristianesimo furono numerose, anche se spesso i Maori mescolavano idee cristiane alle loro credenze e pratiche tradizionali, dapprima in modo informale, poi nel contesto di movimenti di resistenza. I movimenti Pai Marire e Ringatu ebbero inizio negli anni del '60 del XIX secolo, il movimento legato a Rua Kenana nacque nei primi anni del XX secolo e il Ratana negli anni '20 del XX secolo. [Vedi anche *AUSTRALIA, RELIGIONI DELL'*, articolo *Movimenti moderni*].

Lo sviluppo delle Chiese. Nel 1788 fra i primi immigrati in Australia si trovava un cappellano anglicano e i carcerati erano obbligati a presenziare ai servizi di culto. William Grant Broughton (1788-1853) fu il primo vescovo anglicano dell'Australia, nel 1836. La sua vastissima diocesi fu suddivisa nel 1847 e nel 1872 fu tenuto il primo sinodo generale. Inizialmente non vi fu spazio per l'iniziativa missionaria cattolica. La prima Messa fu celebrata il 15 maggio 1803 da James Dixon, uno dei tre sacerdoti deportati dall'Irlanda per sospetta partecipazione ai sollevamenti di Wexford, del 1798. Dopo i disordini del 1804 nel New South Wales, in cui erano stati coinvolti gli abitanti irlandesi del luogo, il

ministero di Dixon fu sospeso ed egli tornò in Irlanda nel 1808. Nel 1820 giunsero a Sydney due sacerdoti irlandesi, ma la loro attività fu severamente limitata. La popolazione cattolica, tuttavia, aumentò regolarmente: verso il 1828 nel New South Wales su una popolazione totale di circa 36.600 abitanti i cattolici erano 11.230. Nel febbraio del 1833 giunse William Ullathorne, benedettino inglese, con la carica di vicario generale, e due anni più tardi giunse il primo vescovo cattolico dell'Australia, John Bede Polding (1798-1877).

Nel 1803 era giunto a Sydney il Presbiterianesimo, insieme agli immigrati scozzesi; intorno al 1850 esso si era consolidato ed era particolarmente diffuso a Melbourne. Avvenimenti particolari in Scozia e in Australia causarono controversie e divisioni fra i presbiteriani. Il primo raduno di metodisti fu tenuto a Sydney nel 1812; il primo ministro arrivò nel 1815; la conferenza inaugurale ebbe luogo nel 1855; e nel 1902 la Chiesa metodista dell'Australasia riunì le diverse ramificazioni del Metodismo. Negli anni '30 del XIX secolo cominciarono a mettersi in evidenza alcune piccole denominazioni – soprattutto i battisti, i congregazionalisti e i luterani – e, come il Metodismo, divennero particolarmente forti nell'Australia meridionale. Alla fine del XIX secolo a queste denominazioni si aggiunsero gli avventisti del settimo giorno, l'Esercito della salvezza, i mormoni e gli unitariani.

Durante il XIX secolo, in Australia, la stragrande maggioranza della popolazione professava l'adesione nominale a una o all'altra delle maggiori denominazioni. In particolare la Chiesa d'Inghilterra comprendeva numerosi aderenti nominali e praticanti sporadici. Nel corso dell'immigrazione verso l'Australia, infatti, la Chiesa d'Inghilterra aveva perduto la posizione di Chiesa nazionale per divenire una denominazione fra tante altre. D'altro canto il Metodismo aveva perduto il carattere di setta per diventare una vera e propria denominazione. I cattolici e i metodisti, e specialmente i primi, erano molto forti in particolare fra le classi inferiori, mentre gli anglicani e i presbiteriani erano più numerosi nelle classi abbienti.

La colonizzazione sistematica della Nuova Zelanda iniziò negli anni '40 del XIX secolo e due insediamenti possedevano anche organizzazioni ecclesiastiche: Otago (1848) con i presbiteriani, e Canterbury (1850) con la Chiesa d'Inghilterra. George Augustus Selwyn (1809-1878) fu il primo vescovo anglicano della Nuova Zelanda, consacrato nel 1841, e, finché non tornò in Inghilterra, fu una figura eminente, a volte anche autoritaria. Verso il 1869 la diocesi originaria fu divisa in sei diocesi più piccole. Una regolamentazione del 1857 decretava che la Chiesa era come una provincia autonoma e dava rappresentanza sinodale al clero e ai laici, pur mantenendo la votazione per «fuochi» o «case».

Le missioni cattoliche cominciarono nel 1838. John Baptist Francis Pompallier (1801-1871), primo vescovo cattolico della Nuova Zelanda, inizialmente si interessò ai Maori (affermò di averne battezzati mille entro il 1849), ma già nel 1848 erano state create le diocesi di Auckland e di Wellington, nel 1869 fu la volta di Dunedin e nel 1887 di Christchurch. La venuta tardiva dei cattolici, la mancanza di risorse finanziarie, i problemi amministrativi, il sospetto destato dalla nazionalità francese dei sacerdoti e più tardi lo scoppio della guerra, compromisero seriamente le missioni cattoliche.

I presbiteriani si insediarono ad Auckland nel 1840 e, due anni dopo, a Wellington; durante gli anni '50 e '60 del XIX secolo si diffusero anche in altre zone. Inizialmente erano organizzati in due corpi separati, uno con base a Otago e Southland e l'altro che si occupava delle aree a nord di Otago. Le proposte di riunificazione fallirono negli anni '60 del XIX secolo, ma riuscirono infine nel 1901. I metodisti wesleyani iniziarono le loro attività missionarie nel 1822 e, come la Church Missionary Society, inizialmente si stabilirono nelle zone settentrionali dell'Isola del Nord, per poi estendersi verso sud. La lunga presenza dei metodisti e l'importanza data al coinvolgimento dei laici permisero loro di espandersi fin dai primi anni nei principali insediamenti. Vi erano tutte le varietà del Metodismo inglese, ma nel 1913 queste si unirono e, nello stesso anno, il Metodismo neozelandese divenne autonomo.

La prima Chiesa battista della Nuova Zelanda fu fondata a Nelson nel 1851 e, nel 1882, quando si formò l'Unione battista, vi erano venticinque congregazioni. Nel 1900 erano presenti altri piccoli gruppi: congregazionalisti, Chiese di Cristo, quaccheri, fratelli di Plymouth, avventisti del settimo giorno, mormoni, luterani e altri gruppi non denominazionali. La composizione sociale delle Chiese maggiori era a grandi linee simile a quella dell'Australia, ma il livello di partecipazione era più basso di quello del New South Wales, del Victoria e del South Australia, e anche di quello dell'Inghilterra e della Scozia. La differenza fra l'Australia e la Nuova Zelanda sta nella diversa proporzione delle denominazioni, dal momento che in Nuova Zelanda erano andati più anglicani che metodisti e cattolici e che questi ultimi due potevano godere di una maggiore partecipazione ai culti di quanta ne avessero gli anglicani.

Le differenze religiose. Nonostante alcune diversità, le condizioni religiose dell'Australia e della Nuova Zelanda erano piuttosto simili. In entrambi i Paesi le controversie riguardarono il rapporto tra Stato e Chiesa, il controllo dell'istruzione, la preoccupazione per il mantenimento del «modello di vita cristiano» e le contese settarie continuarono circa fino al 1920.

Nell'Inghilterra del XIX secolo i rapporti tra Stato e

Chiesa erano argomento di lunghi dibattiti, che si estesero anche all'Australia e alla Nuova Zelanda. Nel caso dell'Australia, il primo atto significativo fu il New South Wales Church Act del 1836, con il quale cessava il monopolio anglicano degli aiuti finanziari governativi, mentre però continuavano a essere favorite le denominazioni più numerose e più ricche, alimentando così il dissidio settario. Disposizioni simili furono prese anche in altre colonie australiane. Il South Australia inaugurò un sistema di volontariato e, per breve tempo, approvò gli aiuti statali, ma nel 1851 stabilì un precedente abolendo tali aiuti, che, comunque, continuarono nel Western Australia fino al 1895. L'intenzione di Hobson, primo governatore della Nuova Zelanda, era di garantire «la tolleranza assoluta» di tutte le denominazioni, ma fra i governatori, fra alcuni funzionari governativi e fra gli anglicani era assai diffuso un forte senso di malessere a proposito dei rapporti fra Stato e Chiesa. Quando, tuttavia, il governo assunse le sue funzioni (1854), la Camera dei Rappresentanti affermò «il privilegio dell'assoluta eguaglianza politica per tutte le denominazioni religiose» e declinò la responsabilità di stipendiare il vescovo anglicano.

Come era accaduto per la questione dei rapporti tra Stato e Chiesa, anche la controversia sul controllo e la sovvenzione delle scuole venne esportata nelle colonie. In Australia fu istituita una forma di sovvenzione per le scuole delle diverse denominazioni, che nel New South Wales cominciò a deteriorasi nel 1866, quando si stabilirono amministrazioni separate per le scuole di Stato e per le scuole religiose, vennero regolamentate le scuole religiose e fu negato l'aiuto economico a quelle di nuova fondazione. Nel 1880 il finanziamento venne completamento abolito e, infine, tutti gli Stati resero l'istruzione elementare statale obbligatoria e gratuita, eliminando allo stesso tempo qualsiasi altro finanziamento. In Nuova Zelanda le scuole religiose venivano sovvenzionate durante il periodo coloniale e alcune amministrazioni provinciali continuarono a farlo fino al 1876, quando tali amministrazioni furono abolite. L'Educational Act del 1877 decretava che la scuola elementare doveva essere obbligatoria, gratuita e laica; ogni finanziamento statale fu abolito. In Australia e in Nuova Zelanda alcuni anglicani e, soprattutto, i cattolici si opposero a queste misure. Questi ultimi organizzarono a loro spese un ampio sistema scolastico. In entrambi i Paesi, dietro a tali misure miranti alla secolarizzazione, stava l'insofferenza per i dissidi settari, il sospetto sulle intenzioni dei cattolici e degli anglicani, il timore di divisioni sociali e, fra i politici, la crescente popolarità delle teorie sulla laicizzazione della scuola.

Questo processo di secolarizzazione è stato, forse, la causa di un senso di crisi che si diffuse fra le autorità religiose in entrambi i Paesi a partire dal 1870. Furono prese misure severe per difendere «i valori della vita cristiana»; preoccupazione che diede origine anche alle agitazioni contro le modifiche in campo scolastico, all'impegno evangelico e al tentativo di far passare leggi che riguardavano un certo numero di questioni, fra cui l'osservanza della domenica, la temperanza, il gioco d'azzardo, la prostituzione e la censura editoriale. La collaborazione fra protestanti e cattolici fu soltanto sporadica. Le dimostrazioni contro il gioco d'azzardo, per esempio, non ebbero il sostegno dei cattolici, che non appoggiarono neppure la lotta contro l'alcolismo e l'inosservanza delle festività. A questo periodo risale anche la nascita degli enti religiosi per i servizi sociali; particolarmente attivi i metodisti con le loro «missioni cittadine» e l'Esercito della salvezza. Ad eccezione di pochi uomini straordinari, il clero non ha dimostrato molto interesse per i temi della giustizia sociale.

In entrambi i Paesi la discordia settaria riaffiorava ad intervalli. Fin dai tempi coloniali nel New South Wales si era manifestata una certa ostilità verso i cattolici. Nella Nuova Zelanda il sospetto verso il Cattolicesimo andò a detrimento dei primi missionari cattolici, la cui nazionalità francese li rendeva doppiamente invisi. Le discussioni sulla scuola incrementarono le discordie settarie nei due Stati e la creazione delle scuole cattoliche diede espressione istituzionale a una certa forma di separatismo, rinfocolando il sentimento antiprotestante. Nei due Paesi le parti contendenti ebbero i loro paladini dalla retorica infiammata. Fra loro, Daniel Mannix, arcivescovo di Melbourne dal 1913 al 1963 (coadiutore tra il 1913 e il 1917) fu il tipico rappresentante del cattolico militante. Durante la prima guerra mondiale la questione irlandese e il problema della coscrizione alimentarono i dissidi settari, che continuarono nel dopoguerra, incrementati poi dalle organizzazioni anticattoliche sia in Australia, sia nella Nuova Zelanda.

Dal 1920 al 1960. La depressione economica degli anni '20 e '30 del XX secolo influì sulle Chiese in un modo che si rivelò in seguito di notevole rilevanza. Esse organizzarono diverse forme di assistenza; a mano a mano che la depressione si aggravava, alcune di loro si posero su posizioni più radicali di critica della politica del governo. Nella Nuova Zelanda i metodisti e i cattolici divennero particolarmente intransigenti, ma si attivarono anche gli anglicani e i presbiteriani. Il Partito Laburista guadagnò l'appoggio della Chiesa, appoggio decisivo nella vittoria elettorale del partito nel 1935. In Australia l'effetto della depressione fu più duraturo e più esplosivo. Alcuni cattolici, che erano partiti con l'idea di realizzare un più giusto ordine sociale, cominciarono a preoccuparsi dell'influenza del comunismo. I tentativi di frenarne l'influsso causarono una grave scissione

nel Partito Laburista australiano negli anni del '50 del XX secolo, quindi la sconfitta politica e la conseguente inefficienza fino agli anni '70. Questi avvenimenti resero ancora più precaria l'alleanza fra Partito Laburista e cattolici, perché, mentre il primo si andava indebolendo, i secondi aumentavano di importanza nell'ambito socio-economico.

Dal 1933 al 1971 la percentuale dei cattolici in Australia aumentò dal 17,5% al 27%, in parte grazie alle massicce immigrazioni del dopoguerra, specialmente dall'Italia. La nuova ondata migratoria attenuò il «carattere irlandese» della Chiesa cattolica australiana, carattere che aveva causato tensioni fin dal 1914, e fece aumentare in modo sostanziale la comunità degli ortodossi. In entrambe le nazioni, gli anni dal 1945 al 1965 furono, sotto molti aspetti, tranquilli e prosperi. Nell'immediato dopoguerra era forte il desiderio di tornare alla normalità; alcuni trassero vantaggio dal benessere crescente e le periferie si svilupparono rapidamente. L'agevolazione dei prestiti permise la costruzione di nuove chiese e, da parte dei cattolici, anche di nuove scuole. La vita delle Chiese era relativamente stabile: la teologia, le strutture e la devozione erano rimaste inalterate da anni.

Un'epoca di cambiamenti, 1960-1980. È difficile non condividere l'impressione che la seconda metà del XX secolo ha visto la convergenza di alcune tendenze a lungo termine in seguito ad alcuni eventi catalizzatori, come la guerra del Vietnam. I cattolici hanno anche vissuto il rinnovamento prodotto dal Concilio Vaticano II e le sue conseguenze, le tensioni sul sistema scolastico, le reazioni all'enciclica papale sul controllo delle nascite e la riduzione delle vocazioni al sacerdozio e alla vita religiosa e, contemporaneamente, l'abbandono di entrambi da parte di molti. I lati positivi sono, invece, la riduzione della antica «mentalità da ghetto» e un più ampio ventaglio di problemi sociali entrati prepotentemente nell'interesse dei cristiani.

Si possono distinguere diverse tendenze. I movimenti per l'unione delle Chiese sono diminuiti. Nel 1977, in Australia, la Uniting Church ha riunito i metodisti, circa due terzi dei presbiteriani e cinque sesti dei congregazionalisti. In Nuova Zelanda i lunghi negoziati fra anglicani, Chiesa di Cristo, congregazionalisti, metodisti e presbiteriani si sono arenati, soprattutto a causa dell'esitazione degli anglicani. Si può dire che ci sia ora uno stato di limbo ecclesiastico, occupato da iniziative locali di collaborazione, movimenti unilaterali che spesso coinvolgono i cattolici (ora, in entrambi i Paesi, molto più attivi sulla scena ecumenica), e un ritorno alle «radici» delle diverse denominazioni. In Nuova Zelanda la popolazione polinesiana in continuo aumento (89.697 nel 1981) è ancora molto legata alla vita religiosa tradizionale.

I Maori e gli Aborigeni, specialmente in seguito all'urbanizzazione, sono più coscienti della discriminazione istituzionale e più espliciti nelle loro proteste. La loro causa è sostenuta da alcune Chiese, in particolare dal National Council of Churches (in Nuova Zelanda), dalla Uniting Church in Australia e dall'Australian Council of Churches. Negli anni più recenti tutte le maggiori denominazioni della Nuova Zelanda hanno dato ai Maori più spazio nella vita della Chiesa: la sezione maori del National Council of Churches è divenuta autonoma nel 1982. Le donne, da tempo occupate in diversi ruoli e occupazioni importanti, ma quasi senza eccezione ufficialmente subordinate, contestano sempre più la loro posizione. Alcune religiose e le loro organizzazioni conservano idee tradizionali sul ruolo delle donne, ma vi sono anche alcuni gruppi femminili, relativamente piccoli, più in sintonia con la causa femminista.

Dal 1960 nelle maggiori denominazioni si è evidenziato il movimento carismatico, che, tuttavia, non prevale in nessuna. In parte coesiste con questo movimento il ritorno del fondamentalismo e l'esaltazione dell'evangelizzazione personale, in contrasto con l'azione politica e sociale.

In entrambi i Paesi le maggiori denominazioni subiscono un continuo calo di adesioni e anche il numero dei cattolici, in passato unica eccezione, mostra ora un leggero declino. Inoltre tutte le denominazioni, ad eccezione dei cattolici, hanno, chi più chi meno, una popolazione piuttosto anziana. Sta, per contro, aumentando la schiera di coloro che si proclamano atei o agnostici, o che non hanno «alcuna religione». Inoltre sta crescendo anche l'adesione alle piccole denominazioni, specialmente ai pentecostali. Funerali a parte, i riti di passaggio vengono sempre meno osservati negli ambienti cristiani e sta verosimilmente diminuendo anche il numero di coloro che frequentano la chiesa solo occasionalmente.

Alcuni studiosi spiegano questi fenomeni facendo riferimento alle teorie sulla secolarizzazione variamente interpretate; altri assimilano la diminuzione della partecipazione al culto alla diserzione dalle associazioni volontarie in generale; altri ancora mettono in dubbio che siano veramente emersi dei comportamenti sostanzialmente diversi nella partecipazione istituzionale. Alcuni esperti sottolineano il fatto che in Australia e in Nuova Zelanda le Chiese non sono riuscite a fornire una espressione indigena del Cristianesimo. Le conseguenze a lunga scadenza degli aiuti governativi alle scuole religiose (aiuti concessi dal 1960 in poi in misura crescente in entrambi i Paesi) non possono essere misurate in termini di partecipazione alla vita della Chiesa dopo il periodo della frequenza scolastica.

Già da tempo l'Australia e la Nuova Zelanda non sono più colonie; ma le Chiese si sono del tutto liberate dalla dipendenza coloniale? Gli edifici delle chiese sono un ricordo di questa dipendenza e le recenti modifiche liturgiche si sono rifatte a modelli d'oltremare. Nessuna delle due nazioni ha dato vita a nuovi movimenti religiosi dell'importanza, per esempio, dei santi degli ultimi giorni. I movimenti ecumenici e carismatici di rinnovamento devono molto all'esempio e all'influenza d'oltremare. Ma non è tutto qui. Specialmente dal 1950 circa è andata diminuendo la dipendenza da autorità di importazione, e la Uniting Church in Australia è una delle poche fusioni che hanno accomunato diverse denominazioni. Fin dai primi anni del XIX secolo gli anglicani di entrambi i Paesi hanno accordato ai laici quel posto nel governo della Chiesa che solo recentemente è stato concesso dalla casa madre. Riassumendo: il panorama è assai complesso, di dipendenza, di indipendenza e di sempre crescente interdipendenza.

Più arduo è calcolare l'influsso del Cristianesimo sulla società e sulla cultura dell'Australia e della Nuova Zelanda; esso è stato molto sminuito e non sempre è stato valutato attentamente in tutte le sue dimensioni. Risulta difficile identificare una qualche riforma importante promossa dalle Chiese, mentre spesso individui e gruppi si sono distinti nella realizzazione di importanti innovazioni. I teologi australiani e neozelandesi hanno prodotto poco in fatto di interpretazione teologica, ma alcuni artisti, poeti e romanzieri hanno realizzato una produzione notevole in questo campo. Se è vero (ma comunque discutibile) che il ruolo pubblico della Chiesa è diminuito in generale e che la religione si avvia sempre più verso il privato, si può pensare che l'influsso del Cristianesimo continuerà grazie alle persone che occupano una posizione pubblica e sono associate a gruppi con interessi particolari. In questo modo, se non con altri, il Cristianesimo, le Chiese e i loro aderenti continueranno a plasmare la società e la cultura in Australia e in Nuova Zelanda.

BIBLIOGRAFIA

A.W. Black (cur.), *Religion in Australia. Sociological Perspectives*, Sydney 1991.

I. Breward, *A History of the Australian Churches*, Saint Leonards/New South Wales 1993. Con ampia bibliografia.

I. Breward, *A History of the Churches in Australasia*, Oxford 2001. La migliore trattazione dell'argomento, con ricca bibliografia.

Hilary M. Carey, *Believing in Australia. A Cultural History of Religions*, Saint Leonards/New South Wales 1996.

Rosemary Crumlin, *Images of Religion in Australian Art*, Kensington/New South Wales 1988.

A.K. Davidson, *Christianity in Aotearoa. A History of Church and Society in New Zealand*, Wellington 1991, 2ª ed. 1997. Lavoro assai ricco, che tocca tutti gli argomenti. Contiene una utile bibliografia.

A.K. Davidson e P.J. Lineham, *Transplanted Christianity. Documents Illustrating Aspects of New Zealand Church History*, Auckland 1987, 3ª ed. Palmerston North/New Zealand 1997.

P. Donovan (cur.), *Religions of New Zealanders*, Palmerston North/New Zealand 1991, 2ª ed. 1996.

Susan Emilsen e W.W. Emilsen (curr.), *Mapping the Landscape. Essays in Australian and New Zealand Christianity, Festschrift in Honour of Professor Ian Breward*, New York 2000.

J. Harris, *One Blood. 200 Years of Aboriginal Encounter with Christianity, A Story of Hope*, Sutherland/New Zealand 1990, 2ª ed. riv. 1994.

D. Hilliard, *Australasia and the Pacific*, in A. Hastings (cur.), *A World History of Christianity*, Cambridge-Grand Rapids/Mich. 1999, pp. 508-35. Breve analisi con un'utile bibliografia.

H.R. Jackson, *Churches and People in Australia and New Zealand, 1860-1930*, Wellington-Sydney 1987.

B. Kaye, T. Frame, C. Holden e G. Treloar (curr.), *Anglicanism in Australia. A History*, Carlton/Victoria 2002.

D. McEldowney (cur.), *Presbyterians in Aotearoa, 1840-1990*, Wellington 1990.

A.C. Moore, *Arts in the Religions of the Pacific. Symbols of Life*, London-New York 1995. Studio introduttivo all'arte dei popoli indigeni. Contiene un'utile bibliografia.

P. O'Farrell, *The Catholic Church and Community. An Australian History*, 3ª ed. riv. Kensington/New South Wales 1992.

P. O'Farrell e Deirdre O'Farrell (curr.), *Documents in Australian Catholic History, 1788-1968*, I-II, London 1969.

S. Piggin, *Evangelical Christianity in Australia. Spirit, Word, and World*, Melbourne 1996.

R.C. Thompson, *Religion in Australia. A History*, Melbourne 1994, 2ª ed. 2002. Analisi lucida e densa. Sottolinea il ruolo in genere conservatore delle Chiese.

Janet West, *Daughters of Freedom. A History of Women in the Australian Church*, Sutherland/New Zealand 1997.

COLIN BROWN

Il Cristianesimo nelle isole del Pacifico

Il Cristianesimo è divenuto la religione di quasi tutte le popolazioni indigene delle isole del Pacifico. La popolazione indo-figiana delle Figi e vari gruppi immigrati nelle Hawaii sono le sole popolazioni rimaste fuori delle Chiese cristiane. Alcuni esempi dimostrano facilmente come gli indigeni di queste isole siano cristiani convinti e devoti. Nelle Samoa, rispetto alle dimensioni, vi sono più religiosi che in qualsiasi altro Paese e, a quanto pare, l'80% degli abitanti di Vanuatu frequenta regolarmente la chiesa la domenica. Fino a pochi anni fa a Tonga le occupazioni più comuni erano il giardinaggio, la pesca e il ministero cristiano. Sia nella Papua

Nuova Guinea che nelle Samoa la Costituzione fa esplicito riferimento alla fede cristiana. Nelle Tuvalu, infine, chi non è presente in chiesa viene da tutti creduto ammalato e sempre un gruppetto di fedeli va a fargli visita al termine della funzione religiosa.

L'introduzione e la distribuzione. La distribuzione dei vari gruppi confessionali nel Pacifico rispecchia i processi con i quali il Cristianesimo fu introdotto in quella regione. Quasi senza eccezioni la Chiesa predominante in ogni isola è quella i cui missionari giunsero per primi. Il passaggio dalla religione tradizionale al Cristianesimo si verificò generalmente in seguito alla conversione di massa (di un intero gruppo di isole nella Polinesia o di un intero villaggio nella Melanesia), di modo che si conservò l'unità religiosa preesistente, creando una notevole uniformità religiosa nell'ambito di ciascun Paese.

I primi missionari furono gli Spagnoli giunti nel 1668 alle Isole Marianne con Sanvitores; essi vi diffusero il Cattolicesimo che è ancora oggi la religione di quegli abitanti ed è, sotto molti aspetti, simile a quello delle Filippine, perché da qui erano partiti i missionari verso le Marianne e perché, negli anni successivi, vi furono molti immigrati provenienti dalle Filippine. I missionari cattolici tentarono anche di evangelizzare le Caroline occidentali, ma qui il loro lavoro fu soggetto ad alti e bassi, per cui l'adesione al Cattolicesimo non fu generale.

Successivamente l'interesse degli Spagnoli si spense, ma un nuovo slancio missionario dall'Europa portò protestanti e cattolici nelle isole durante la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX. I pionieri protestanti provenivano dalla London Missionary Society e iniziarono la loro attività a Tahiti nel 1797. Dopo molte delusioni, essi furono stupiti dall'improvvisa conversione di uno dei capi più importanti, Pomare II, nel 1815; subito dopo Pomare divenne il capo supremo di Tahiti e il Cristianesimo diventò la religione indiscussa dell'isola. Il Protestantesimo ha continuato a essere la religione maggioritaria a Tahiti e nelle isole dipendenti. La London Missionary Society si spostò, in seguito, nelle Isole Cook e nelle Samoa, dove la loro Chiesa mise radici e divenne fiorente. Dalle Samoa si spinsero nelle Tuvalu e nelle Isole della Lealtà e anche qui diventarono la Chiesa maggioritaria; quindi nelle Kiribati, dove si divisero equamente l'evangelizzazione con i cattolici, venuti dalla Francia alla fine del secolo.

Un altro gruppo congregazionale, sul modello della London Missionary Society, iniziò l'attività missionaria nelle Hawaii: provenivano dall'American Board of Commissioners for Foreign Missions. Quando la loro prima compagine raggiunse le Hawaii, nel 1820, la religione tradizionale era già stata abbandonata, i grandi idoli distrutti e i recinti sacri profanati e questo in seguito all'influsso dei marinai e dei mercanti europei e americani, che avevano abbattuto gli antichi tabu impunemente, scuotendo così la fede della popolazione. Negli anni seguenti la regina Kaahumanu favorì la propaganda del Cristianesimo nelle Hawaii e riuscì a ottenere l'adesione della sua gente.

Nello stesso periodo nelle Tonga e nelle Figi, sotto gli auspici dei metodisti inglesi, avevano luogo conversioni al Cristianesimo su scala nazionale. Fu il re Taufa'ahau (in seguito noto come Re Giorgio) a riconoscere il Metodismo come religione ufficiale di Tonga; egli stesso si era convertito nel 1831, quindi, grazie alla sua abilità militare, aveva preso il controllo di tutto il regno. Nelle Figi accadde qualcosa di simile. Thakombau, il capo che ottenne il potere più rapidamente nelle isole, optò per il Cristianesimo nel 1854 e riuscì a sconfiggere i rivali non ancora convertiti. Il Metodismo è ancora oggi la religione della maggioranza degli indigeni sia nelle Tonga che nelle Figi.

Nelle isole a settentrione e a occidente delle Figi non c'erano grandi unità politiche, per cui la diffusione del Cristianesimo fu più lenta, passando di villaggio in villaggio. Vanuatu fu l'unico Paese dove i presbiteriani furono i primi a introdurre la loro Chiesa e sono oggi il gruppo religioso più consistente. Nelle Isole Salomone furono invece gli anglicani a iniziare un lavoro sistematico. La loro Melanesian Mission si occupò anche delle Vanuatu settentrionali. Oggi la Chiesa anglicana è la più diffusa nelle Salomone, dove si trovano anche metodisti a occidente, avventisti del settimo giorno nella laguna di Marovo, South Sea Evangelical Church sull'isola di Malaita e cattolici in parecchie isolette. La South Sea Evangelical Church è l'unica fra le confessioni prese in esame a non essere stata fondata da una missione, in quanto fu ispirata e guidata da una donna australiana, Florence Young, che cominciò a operare nelle isole nel 1904.

Dopo il declino della Spagna, i missionari cattolici vennero solitamente dalla Francia. In quasi tutti i territori furono preceduti dai protestanti, cosicché rimasero una minoranza rispetto a quelli. Questo vale per Tahiti, per gran parte della Polinesia francese (ad eccezione delle Isole Marchesi), per le Isole Cook, Samoa, Tonga, Figi, Vanuatu e Salomone. Nella Nuova Caledonia, invece, i cattolici arrivarono per primi: furono i missionari maristi francesi, giunti nell'isola nel 1851, che, dopo numerose difficoltà, introdussero quella che oggi è la Chiesa più diffusa. Inoltre forti immigrazioni di Francesi e di altri cattolici hanno aumentato questa maggioranza e ora i fedeli immigrati sono circa tanti quanti quelli indigeni.

Nella Papua Nuova Guinea non si riscontra lo stesso processo di una Chiesa giunta per prima e, quindi, pre-

dominante. La sua popolazione corrisponde al totale degli abitanti di tutte le altre isole del Pacifico messe insieme e né la sua storia né la sua geografia hanno favorito lo sviluppo di un Cristianesimo unitario. Nel 1871 la London Missionary Society vi costituì la prima missione organizzata che presto si estese all'intera costa meridionale. I metodisti, provenienti questa volta dall'Australia, si spinsero nel 1875 fino all'arcipelago di Bismarck e successivamente nelle isole a oriente di Papua. Poco dopo seguirono i cattolici, sia nelle Bismarck che a Papua. Quando gli Inglesi e i Tedeschi s'impossessarono delle isole, la Chiesa anglicana si stabilì sulla costa nordorientale di Papua, mentre nella Nuova Guinea tedesca si diffusero le missioni tedesche, luterana e cattolica. Da queste iniziali missioni sono emerse le cinque maggiori tradizioni religiose del Paese: congregazionale, metodista, cattolica (che aveva di gran lunga il maggior numero di fedeli), anglicana e luterana. Nel 1968 i congregazionalisti e i metodisti si fusero nella United Church, aggregazione che, tuttavia, non riuscì a controbilanciare in modo significativo la proliferazione di denominazioni cominciata negli anni '50 del XX secolo, soprattutto nelle Terre Alte della Nuova Guinea. Prima di allora queste zone erano rimaste sconosciute e chiuse alla penetrazione cristiana. Ma negli anni '50 e '60 del XX secolo giunsero missioni da molte Chiese e da numerosi gruppi religiosi, trasformando quell'area del Pacifico nella parte più variegata in fatto di religione.

I missionari indigeni. Fra i missionari giunti nella Nuova Guinea e nelle altre isole del Pacifico non vi furono soltanto Europei a riscuotere successo; vi furono anche, e in abbondanza, isolani del Pacifico. Non appena Tahiti e i suoi vicini si convertirono, molti dei convertiti si spostarono nelle Isole Cook e nelle Samoa. Di solito erano al seguito di un missionario europeo ma, una volta sul luogo, essi svolgevano la maggior parte del lavoro per diffondere la nuova religione. Con l'appoggio del re, Tonga inviò presto alcuni missionari metodisti nelle Samoa e nelle Figi. La Chiesa congregazionale, verso la metà del XIX secolo, spedì missioni dalle Hawaii nelle Isole Marchesi e nelle Isole Caroline orientali, dove avviarono quella che è ancora oggi la confessione più diffusa.

La grande sfida e le opportunità più favorevoli per i missionari indigeni giunsero verso la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, quando la Nuova Guinea e le Salomone occidentali cominciarono ad aprirsi. I congregazionalisti delle Samoa e delle Cook e i metodisti delle Figi e di Tonga furono i più intraprendenti. Circa 650 missionari, spesso accompagnati dalla moglie ugualmente impegnata nell'attività missionaria, si distribuirono in quest'area, dove gran parte della vita religiosa mostra ancora l'impronta del loro particolare stile di Cristianesimo. Nella Nuova Guinea la tradizione missionaria fu continuata da molte centinaia di cristiani che si spostarono dalle zone costiere alle isole in mare aperto e sugli altopiani, quando questi divennero accessibili. Notevoli sono le centinaia di pionieri luterani, molti dei quali si avventurarono sugli altopiani prima ancora che queste zone fossero aperte ufficialmente. Nelle Isole Salomone ci fu un uguale fermento nel lavoro della Melanesian Brotherhood, un ordine anglicano iniziato nel 1926 e giunto, con gli anni, a contare oltre un migliaio di giovani impegnati a portare il Cristianesimo nelle zone più isolate e più ostili.

Il Cristianesimo popolare. La maggior parte delle Chiese delle isole del Pacifico possono definirsi Chiese popolari; esse, infatti, si sono tenacemente saldate con le società in cui si sono propagate e non sembra che si possano diversificare, e ancora meno contrapporre, a quelle stesse società. Sebbene fossero, all'inizio, il prodotto di influssi stranieri, si credono ora protettrici delle tradizioni isolane e baluardi a difesa delle influenze straniere che le minacciano.

La Chiesa ha una parte preponderante nella vita del villaggio, nel cui governo, spesso, è anche direttamente impegnata. Il costo per la costruzione e il mantenimento degli edifici religiosi è in genere a carico degli abitanti. I pastori protestanti sono scelti, formati e mantenuti dalla Chiesa medesima di cui fanno parte. I sacerdoti cattolici sono, ancora oggi, stranieri in trasferimento temporaneo, ma la situazione sta rapidamente cambiando e non è lontano il tempo in cui si imporrà il sacerdozio locale. Nei primi anni '80 del XX secolo esso era già una realtà a Samoa, nelle Figi, a Tonga, Wallis-Futuna e in alcune parti della Papua Nuova Guinea. I cattolici mantengono, naturalmente, i loro legami con Roma, ma si muovono con molta indipendenza nelle strutture nazionali e regionali. La maggioranza delle Chiese protestanti ha raggiunto la piena indipendenza dalle missioni e si occupa dei suoi problemi in completa autonomia.

I rapporti fra le Chiese. Durante il XIX secolo le diverse missioni protestanti lavorarono, di proposito, in territori diversi e intrattennero rapporti alquanto cordiali. Fra cattolici e protestanti, invece, ci fu una forte rivalità e anche un certo malanimo. Con il il XX secolo il senso di ostilità andò scemando. Quando finirono i seguaci delle antiche religioni locali da conquistare alla propria confessione, infatti, scomparve naturalmente ogni senso di concorrenza; raro era del resto il caso di un cattolico che si facesse protestante, o viceversa.

Il nuovo atteggiamento ecumenico diffuso nel resto del mondo cominciò a manifestarsi anche nel Pacifico. Nel 1926 ci sono state le prime Conferenze regionali dei protestanti e infine, nel 1966, queste hanno portato

alla creazione della Conferenza delle Chiese del Pacifico, raggruppamento che comprendeva quasi tutte le più importanti denominazioni protestanti. Nel 1968 fu formata la Conferenza dei Vescovi Cattolici del Pacifico e una organizzazione parallela venne creata per Papua Nuova Guinea. Nel 1973 questa Conferenza prese una decisione senza precedenti: quella di unirsi alla Conferenza delle Chiese del Pacifico. Era la prima volta nel mondo che i cattolici decidevano di unirsi ai protestanti in una struttura religiosa regionale. Oggi tutte le maggiori confessioni si riconoscono vicendevolmente e spesso lavorano in collaborazione.

I nuovi movimenti religiosi. Mentre le Chiese maggiori sono ormai caratterizzate da una certa unità, le Chiese minori e le sette sono ancora isolate, perché quasi tutte si sono diffuse nelle isole soltanto in anni recenti. Le Chiese più recenti delle Terre Alte della Nuova Guinea si sono unificate in una struttura che tende a una collaborazione locale, l'Evangelical Alliance, mentre altrove nel Pacifico le Chiese più piccole o quelle giunte da poco e le sette sono fortemente competitive fra loro e stanno crescendo a spese delle più vecchie Chiese istituzionalizzate, specialmente nelle aree urbane. La più numerosa delle Chiese minori è quella dei mormoni, che non è certamente nuova e non rimarrà a lungo minore. Infatti è andata crescendo rapidamente ed è fra le maggiori tra i piccoli gruppi in Polinesia.

Oltre ai nuovi movimenti religiosi di provenienza estranea al Pacifico, i popoli stessi della regione hanno creato molte nuove correnti. Si è trattato in generale di movimenti di breve durata e intensamente emotivi che hanno fuso insieme alcuni aspetti della religione isolana tradizionale con quelli del Cristianesimo. Il primo di questi apparve a Tahiti subito dopo la conversione e divenne noto con il nome di culto Mamaia. Anche l'arcipelago di Samoa, proprio durante la conversione, ha vissuto un fenomeno del genere: il culto di Sio Vili. Le Isole Figi hanno prodotto una serie di movimenti del genere, nati e scomparsi uno dopo l'altro. Poco prima della seconda guerra mondiale la Papua Nuova Guinea ha dato vita a una pletora di movimenti simili, che hanno attirato l'attenzione di tutto il mondo. Erano spesso chiamati *cargo cults*, dal momento che molti di essi prevedevano riti per ottenere l'arrivo dei carichi di merci provenienti dall'Europa. Questi culti si formavano nelle varie Chiese ed erano spesso guidati da ex ministri della Chiesa. Molti tentarono di coinvolgere comunità intere, poiché si credeva che l'efficacia dei riti richiedesse la partecipazione di tutta la comunità; in questo modo in alcune zone questi culti arrecarono danno e perfino distrussero la vita religiosa. Tipico il fatto che i capi di questo genere di culti cercavano di organizzare e controllare ogni aspetto della vita dei loro seguaci, nel tentativo di creare armonia e collaborazione assolute. Ciò nonostante, quando le comunità sviluppavano segni di spaccatura, o quando non arrivava il tanto atteso *cargo*, gli aderenti perdevano gradualmente interesse e i movimenti si andavano assottigliando. Negli anni più recenti sono scomparsi quasi del tutto, anche se alcuni continuano in tono molto attenuato, dando qualche segno di sopravvivenza: si tratta del movimento Paliau di Manus, la Christian Fellowship Church delle Salomone occidentali, il movimento di John Frum dell'isola di Tanna a Vanuatu e il movimento Modekgnei a Belau.

[Vedi anche *CARGO CULTS*].

BIBLIOGRAFIA

La storia e gli sviluppi recenti del Cristianesimo nelle isole del Pacifico sono trattati in J. Garrett, *To Live among the Stars. Christian Origins in Oceania*, Suva 1982, che si concentra sul XIX secolo, e in Ch.W. Forman, *The Island Churches of the South Pacific. Emergence in the Twentieth Century*, Maryknoll/N.Y. 1982, che si concentra sul XX secolo. Una delle poche accurate analisi del Cristianesimo in un Paese del Pacifico è A.R. Tippett, *Solomon Islands Christianity. A Study in Growth and Obstruction*, London 1967. Una elegante analisi del lavoro di un missionario dotato di una certa sensibilità antropologica, che ha indagato quale fosse il significato del Cristianesimo per le popolazioni del Pacifico è J. Clifford, *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley/Cal. 1982. Il testo fondamentale sui nuovi movimenti religiosi è stato per lungo tempo P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, London 1957, 2ª ed. 1968 (trad. it. *La tromba suonerà. I culti millenaristici della Melanesia*, Torino 1961, rist. 1977). Successivamente sono stati pubblicati molti ottimi studi su particolari culti. Tra questi i più conosciuti sono K. Burridge *Mambu. A Melanesian Millenium*, London 1960, rist. Princeton/N.J. 1995 e Peter Lawrence *Road Belong Cargo. A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*, Manchester 1964.

CHARLES W. FORMAN

D-G

DJAN'KAWU. Il nome Djan'kawu (scritto anche Djang'kawu o Djanggawul o ancora Djanggau) si riferisce a esseri ancestrali descritti nella mitologia della *moiety* Dhuwa (Dua) degli Yolngu, che vivono nella Terra di Arnhem nordorientale, nel Northern Territory australiano. Gli Yolngu si dividono in due *moieties* (le due parti di una popolazione, accomunate da una comune discendenza): Dhuwa e Yirritja. L'appartenenza a una *moiety* viene ereditata dal padre e dal nonno paterno; esiste inoltre l'obbligo di sposare qualcuno appartenente all'altra *moiety*. La terra e le acque, gli antenati totemici e le cerimonie, le specie animali e vegetali e tutti i fenomeni naturali sono variamente ascrivibili a una delle due *moieties*. Le tradizioni che narrano delle Djan'kawu sono caratteristiche di molti gruppi patrilineari della *moiety* Dhuwa, soprattutto lungo la costa.

Secondo queste tradizioni, gli esseri ancestrali Djan'kawu comprendono due sorelle, ma talora compare anche un fratello. I loro nomi variano da gruppo a gruppo. I miti della *moiety* Dhuwa descrivono il viaggio delle Djan'kawu, che hanno «seguito il sole» da Burralku, un'isola collocata a oriente, lungo la costa orientale della Terra di Arnhem nordorientale, fino alla costa e alle isole occidentali, dove il sole tramonta. Si dice che le Djan'kawu si siano spostate a piedi e su canoe portando con sé due lunghi bastoni, uno per mano, chiamati Garninyirdi. I Garninyirdi venivano comunemente usati come bastoni per camminare e come remi per le canoe.

Le Djan'kawu portavano con loro anche alcuni cesti di pandano intrecciato, i *dilly bag*, decorati con le piume arancioni del lorichetto dal collare rosso e contenenti filze di piume di lorichetto e *rangga*, alcuni oggetti sacri di legno e altri materiali. Le due sorelle avevano con loro anche stuoie *ngarnmarra*, come quelle che le donne del Dhuwa usano ancora come grembiuli, culle e reti per le zanzare e che nei miti e nei canti venivano usate, invece, come reti da pesca.

Le storie del Dhuwa narrano di come le Djan'kawu, durante il loro viaggio, incontrarono e battezzarono diversi pesci, uccelli, rettili e altri animali. Partorirono molti figli nel territorio di ogni gruppo della *moiety* Dhuwa e conferirono alle pozze d'acqua e alle sorgenti che crearono con i loro bastoni il potere della generazione continua. Le sorgenti sgorgarono sulle spiagge o tra il fango salino delle mangrovie, così che, con l'alta marea, l'acqua dolce si mescolava con quella salata. Le Djan'kawu collocarono alcuni oggetti sacri nelle acque di ciascun gruppo e riservarono alcune pozze agli anziani.

Secondo le credenze di alcune popolazioni aborigene di altre zone dell'Australia, le Djan'kawu lasciarono tracce del loro viaggio, delle loro attività e della loro presenza fisica sulla terra e in acqua. In lingua yolngu le tracce degli antenati, i canti e gli altri doni da essi lasciati corrispondono alle loro orme, *orluku*, che rappresentano la fondazione (*rom*) della legge ancestrale (*mardayin*). In molti casi il gruppo identifica un punto specifico del proprio territorio come il luogo dove le antenate trascinarono la propria canoa fino alle mangrovie; piantarono uno dei loro bastoni, che divenne un albero; udirono il canto degli uomini provenire da un'area cerimoniale nella foresta; seguirono un sentiero di conchiglie. Le Djan'kawu donarono a ciascun gruppo miti, canti, danze, disegni (dipinti o tracciati nella sabbia), e vari oggetti sacri che ne descrivono e «seguono» il cammino, le vicende, la presenza.

I canti delle Djan'kawu. I canti delle Djan'kawu, chiamati *birlma* o canti *clap stick*, costituiscono un particolare genere nel repertorio dei gruppi della *moiety* Dhuwa. Gli uomini che cantano usano pesanti *clap stick* di legno duro per produrre un ritmo lento e regolare, senza l'accompagnamento del *didgeridoo* (o *didjeridu*). I canti hanno un carattere salmodiante, con tono basso e melodia semplice. Essi «seguono» i canti intonati dalle stesse Djan'kawu, e sono perciò cantati in prima persona, come se fossero le Djan'kawu stesse a cantare. I canti non hanno una rigida struttura narrativa, ma rievocano immagini e luoghi collegati alle Djan'kawu.

I canti narrano del pesce gatto che le Djan'kawu catturarono con le reti *ngarnmarra*, dei molluschi tra le mangrovie, delle volpi volanti (pipistrelli della frutta) e dei cacatua neri sugli alberi, dei varani nei corsi e nelle pozze d'acqua, delle piogge monsoniche e delle inondazioni. Particolarmente interessante è come i canti delle Djan'kawu trattano lo spazio e il tempo. Da una parte, essi rappresentano il lungo viaggio, durato molti giorni, durante il quale le Djan'kawu diedero vita ai membri di tutti i gruppi della *moiety* Dhuwa, assegnando loro la legge ancestrale. Da un altro punto di vista, i canti descrivono il tragitto del sole durante un giorno, dato che spesso i canti iniziano il mattino presto (in occasione di una cerimonia di purificazione, per esempio) e proseguono tutto il giorno fino al tramonto, quando la cerimonia finisce. Da un altro punto di vista ancora, i canti rappresentano il viaggio degli antenati da Burralku, a oriente, attraverso le terre e le acque di vari gruppi, fino a quelle dei popoli che vivono all'estremo Occidente, verso il tramonto. Secondo invece un'ulteriore interpretazione, i canti seguono le Djan'kawu nel territorio di uno specifico gruppo, dal mare alle mangrovie, risalendo lungo le pianure saline e attraverso le paludi e le lagune, fino alla foresta e ai tratti di giungla. I cicli dei canti sono strutturati secondo il susseguirsi delle stagioni dell'anno, poiché si chiudono con le piogge monsoniche. Essi sembrano infine riassumere il ciclo della vita umana, che inizia con il concepimento (rappresentato dalle sorelle che catturano il pesce con le reti coniche e lo trasferiscono nelle *dilly bag*), e si conclude con le Djan'kawu, esauste per le loro fatiche, che camminano o remano verso il tramonto.

I disegni delle Djan'kawu. I gruppi del Dhuwa a cui appartengono questi miti utilizzano anche i disegni legati alle Djan'kawu. Essi vengono dipinti sul corpo in occasione delle cerimonie, oppure sopra oggetti sacri; tracciati con linee di sabbia o di terra sul terreno per delimitare le aree cerimoniali; oppure riprodotti in pitture sulla corteccia o stampati per la vendita. I disegni delle Djan'kawu hanno alcune caratteristiche comuni. Una è l'impiego di una forma circolare dalla quale si irradiano strisce verticali e orizzontali con divisioni oblique tra le strisce. Il disegno può rappresentare il sole, una pozza d'acqua creata dalle Djan'kawu o altri particolari delle storie mitiche. Può essere costituito da due cerchi uniti da una striscia, a rappresentare le sorgenti e i canali tra le mangrovie, oppure può essere ripetuto più volte a formare una rete di cerchi, strisce e linee diagonali. Queste immagini polivalenti hanno molti significati, compresi vari riferimenti simbolici al territorio (funzionando come una specie di mappa) o agli oggetti sacri di un gruppo.

Un secondo tipico disegno associato alle Djan'kawu consiste in alcune linee orizzontali di ocra bianca, rossa e gialla dipinte sul corpo in occasione delle cerimonie oppure su un bastone da scavo rituale, o ancora su una bara scavata nella corteccia. Questo disegno polisemico ha numerosi significati, potendo riferirsi, per esempio, al lorichetto dal collare rosso oppure alle linee lasciate dalla marea tra le mangrovie. I maschi adulti appartenenti al gruppo mantengono il segreto sugli altri significati del disegno.

Le danze e le cerimonie delle Djan'kawu. Adulti e bambini seguono il viaggio delle antenate con una danza sacra accompagnata dal canto degli uomini. I danzatori si muovono in fila o a coppie, ognuno con un paio di lunghi bastoni e con il corpo dipinto a strisce orizzontali di ocra rossa e gialla e argilla bianca. Ogni tanto i danzatori formano un cerchio e conficcano i bastoni nel terreno, muovendoli avanti e indietro, come fecero le Djan'kawu quando crearono le pozze d'acqua e diedero vita ai vari gruppi lungo il loro percorso. Essi circondano poi il defunto (nel caso di un funerale) o l'iniziato (durante una circoncisione), o ancora l'albero sacro Riyawarra (in una cerimonia Nga:rra), mentre il capo invoca i nomi ancestrali dei gruppi della *moiety* Dhuwa i cui territori si trovano lungo il percorso ancestrale.

La cerimonia di rivelazione Nga:rra è un importante rito in cui giovani maschi vengono gradualmente ammessi a partecipare alle danze segrete e a vedere gli oggetti sacri. Le giovani donne, invece, imparano le danze nelle aree pubbliche. Ogni giorno, durante la cerimonia, gli uomini lasciano l'area maschile per danzare in quella pubblica, dove le donne rappresentano le sorelle Djan'kawu presso l'albero Riyawarra. Gli uomini scacciano quindi le donne ed eseguono le danze del Salmone, del Pesce gatto e di altri pesci. Il capo invoca il nome ancestrale di un gruppo della *moiety* Dhuwa, che cambia ogni giorno della cerimonia, e tutti insieme, uomini e donne, partecipano alla danza del Martin pescatore.

Queste danze quotidiane rappresentano episodi fon-

damentali della mitologia di ciascun gruppo del Dhuwa. Secondo il mito di un dato gruppo, le sorelle ancestrali lasciarono le loro *dilly bag*, piene di oggetti sacri, appese a un albero vicino alla palude e andarono a raccogliere granchi e molluschi tra le mangrovie. Gli uomini, usciti di soppiatto dal terreno cerimoniale segreto, rubarono le *dilly bag* e le portarono al terreno cerimoniale, dove le sorelle, in quanto donne, non erano ammesse. Come sottolinea il narratore del mito, a partire da quel momento gli uomini divennero i possessori degli oggetti sacri ancestrali, mentre le donne divennero le «lavoratrici» del focolare. I particolari della storia variano comunque da gruppo a gruppo; secondo una versione, le *dilly bag* furono distrutte dal fuoco; in un'altra versione un uomo cercò, senza successo, di avere rapporti sessuali con le donne; in un'altra ancora, alle sorelle si accompagnava un fratello. Le danze sono sufficientemente astratte da adattarsi a tutte le versioni della storia – caratteristica necessaria, dato che molti gruppi del Dhuwa vi partecipano con i rispettivi parenti della *moiety* Yirritja.

L'ultimo giorno della cerimonia Nga:rra gli uomini escono dal terreno sacro e attraversano l'accampamento fino all'albero Riyawarra. I partecipanti sono dipinti a strisce e portano lunghi bastoni necessari alla rappresentazione del viaggio creativo delle Djan'kawu. Le donne giacciono vicino all'albero sotto le stuoie coniche *ngarnmarra*. Mentre gli uomini muovono i bastoni conficcati nel terreno avanti e indietro, le donne, circondate, escono dalle stuoie rappresentando le nascite dei bambini dei vari gruppi. Tutti i partecipanti si immergono poi in mare, oppure in una laguna o in un fiume vicini, e i colori sui loro corpi si sciolgono mischiandosi nell'acqua.

I canti, le danze e i disegni delle Djan'kawu possono essere usati anche in altre cerimonie. Gli uomini possono dipingere un disegno delle Djan'kawu sul petto di un iniziato durante la cerimonia di circoncisione, oppure sul defunto durante una cerimonia funeraria. I riti e i disegni delle Djan'kawu compaiono anche nelle cerimonie di purificazione conseguenti a una morte, durante le quali i partecipanti in lutto si lavano all'interno di una scultura di sabbia raffigurante le sorgenti create dalle Djan'kawu.

Si ritiene che le Djan'kawu abbiano posto le basi delle relazioni di parentela e del diritto consuetudinario nei territori a esse legati. L'eredità ancestrale di ogni gruppo è costituita da un insieme di disegni e cerimonie che costituiscono anche parte della legge ancestrale (*mardayin*). Ciascun gruppo patrilineare si distingue dagli altri per il proprio particolare insieme di oggetti sacri associati al territorio (o ai territori), per i dettagli specifici della mitologia, per i particolari oggetti sacri e per la forma dei disegni. I vari gruppi sono legati dalle caratteristiche comuni sopra descritte.

La mitologia delle Djan'kawu e i relativi oggetti sacri sono soltanto una delle numerose tradizioni mitologiche degli Yolngu. Una seconda importantissima tradizione della *moiety* Dhuwa è quella delle sorelle Wagilak, il cui lungo viaggio cominciò a sud. La loro storia è associata a un ciclo di cerimonie che si svolgono secondo lo stile «del deserto», dove il cotone selvatico è applicato al corpo secondo precisi criteri, e i canti rituali sono accompagnati da *boomerang* usati come *clap stick*. La mitologia della *moiety* Yirritja comprende numerosi lunghi viaggi, come quelli di Lany'tjung. I gruppi patrilineari di questa *moiety* riconoscono comunque numerosi esseri, creatori e antenati, tra cui lo Squalo, l'Ape, il Coccodrillo d'acqua salata, la Tartaruga dal collo lungo, la Balena e il Dingo. A distinguere la mitologia delle Djan'kawu è la sua associazione con la cerimonia Nga:rra della *moiety* Dhuwa.

[Vedi anche *AUSTRALIA, RELIGIONI DELL'*, articolo *Temi mitici*; *GADJERI*; e *ICONOGRAFIA ABORIGENA AUSTRALIANA*].

BIBLIOGRAFIA

R.M. Berndt, *Djanggawul*, Melbourne 1952.

I. Keen, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion*, Oxford 1994.

ROLAND M. BERNDT
[Aggiornamento di IAN KEEN]

DREAMING. In tutto il continente australiano, con poche eccezioni, gli Aborigeni credevano che all'inizio dei tempi alcuni esseri potenti (divinità) emersero dalla terra o apparvero su di essa. Questi esseri modellarono la terra, preparandola per gli uomini che sarebbero comparsi in seguito. Crearono o generarono popolazioni alle quali attribuirono specifici territori (e viceversa), e le associarono, per decisione divina, a particolari linguaggi e a specifici codici di comportamento. In genere si pensava che le divinità avessero stabilito i fondamenti della società aborigena nelle regioni in cui avevano operato. Completata questa parte della loro opera, non scomparvero dalla faccia della terra, ma rimasero immortali nei loro territori, dotati di una essenza spirituale e vitale che assicurava la continuità degli uomini e di tutti gli aspetti dell'ambiente naturale.

Il concetto di *Dreaming* comprende tutto questo e molto altro, compreso il cosiddetto «totemismo». Il *Dreaming*, indicatore fondamentale di ciò che è (o era

tradizionalmente) considerato sacro, serve ad articolare le componenti principali della religione degli Aborigeni. Variamente definito, questo concetto viene chiamato in modo diverso dai diversi gruppi aborigeni: *alcheringa* (Aranda), *djugurba* (Deserto Occidentale); *bugari* (Lagrange), *ungud* (Ungarinyin), *djumanggani* (Kimberley orientale), *wongar* (Terra di Arnhem nordorientale), e così via. Queste parole non sono facilmente traducibili, ma quasi tutte si riferiscono in qualche modo a una speciale categoria di azioni e di cose, di esseri mitici, di specie ed elementi naturali, di personaggi umani o semiumani del passato più remoto, dell'epoca della creazione, o del principio dei tempi. Esse inoltre sottintendono una condizione di assenza di tempo. Non si riferiscono semplicemente al passato in quanto tale, ma al passato nel presente e nel futuro, un passato considerato eternamente importante per tutti gli esseri viventi, uomini compresi.

Baldwin Spencer e F.J. Gillen (1904, p. 745) furono probabilmente i primi studiosi a utilizzare l'espressione «epoca del sogno [*Dreamtime*]» per il passato in cui vissero gli antenati mitici. Émile Durkheim (1912) non utilizzò propriamente questo termine, ma, come Spencer e Gillen, lo collegò all'idea di «concetto totemico del concepimento», che si riferiva alla rivelazione mediante un sogno dell'associazione tra un nascituro e un essere mitico. Nel 1945 A.R. Radcliffe-Brown (1952, p. 166) parlò di «alba del mondo», e chiamò i personaggi mitici «esseri dell'alba». L'impiego di simili termini per concettualizzare il *Dreaming* attribuisce tuttavia eccessivo rilievo alla dimensione di un remoto passato.

A.P. Elkin (1933, pp. 11ss.) affermò che, in relazione al culto totemico, la domanda corretta da porre a un aborigeno è: «Qual è il tuo sogno [*Dreaming*]?». Secondo Elkin, la risposta indicherà una creatura «totemica» o un'altra rappresentazione mitica. (Per lui i culti totemici si riferiscono a riti legati a esseri mitici nella loro manifestazione umana o non umana: tali riti erano appannaggio di individui specifici per via del loro legame spirituale con tali esseri). Elkin, tuttavia, distingueva tra «totem» personale (*Dreaming*, sogno) e la sua più ampia cornice religiosa (*Dreamtime*, l'epoca del sogno, ossia l'«eterna epoca del sogno della realtà spirituale»). I Karadjeri del Kimberley nordoccidentale, invece, come molti altri di zone diverse, con il termine *bugari* indicano sia il «sogno» sia «l'epoca del sogno», secondo la definizione proposta da Elkin. Ma indicano anche qualunque sogno ordinario. Un simile uso può creare confusione, anche se Elkin aveva precisato che ciò chiamava «il grande sogno», o «l'epoca del sogno», si riferiva all'«epoca degli eroi potenti e degli antenati, che ancora esistono». L'uso della parola sogno è dunque giustificato dal fatto che gli Aborigeni credevano che, prima della nascita di un bambino, il suo «totem» si sarebbe manifestato, mediante un sogno speciale, ai suoi genitori o ad alcuni parenti stretti. Rimane comunque opportuno distinguere il *Dreaming* dai semplici sogni e dalla comune attività onirica scrivendolo con la lettera maiuscola.

Per quanto riguarda ciò che si riteneva fosse trasmesso in tale occasione, Durkheim (1912) notò che quelli che chiamava «primi antenati» erano dotati di un «potere vitale». Su questo punto Durkheim si rifaceva a Spencer e Gillen, secondo i quali quando uno spirito bambino «dello stesso totem dell'antenato corrispondente» penetrava in una donna idonea, questa si sarebbe resa conto di essere incinta. L'idea era che avesse luogo un trasferimento di parte del potere vitale posseduto dall'essere mitico. Radcliffe-Brown (1952, p. 167) fece inoltre riferimento a centri totemici associati a esseri mitici e che ospitavano uno «spirito vitale», o «forza vitale», che poteva essere rilasciato per rivitalizzare le specie naturali. Theodor G.H. Strehlow (1947, p. 17) parlò invece di «cellule vitali»: «ciascuna cellula che forma il corpo di un essere mitico è potenzialmente una creatura vivente indipendente o un essere umano vivente». Perciò il legame sacro tra un uomo e un particolare personaggio mitico si rivela attraverso alcuni eventi peculiari o specifici che precedono la sua nascita, ma non necessariamente in sogno. Esistono tuttavia numerose prove, provenienti da molte aree aborigene, a sostegno dell'idea secondo cui un sogno, in questo contesto, è il mezzo fondamentale per stabilire l'associazione di un individuo con il *Dreaming* (come sosteneva Elkin). È comunque soltanto in specifiche circostanze che un sogno è direttamente collegato al *Dreaming* in senso religioso; i sogni ordinari sono una questione diversa. Il mancato riconoscimento di tale distinzione ha portato talora, in passato, a un travisamento del concetto di *Dreaming*. Lo studio di Géza Róheim (1945, pp. 210ss.) è un esempio di tale errore.

Nonostante l'espressione «epoca del sogno» (*Dreamtime*) continui a essere impiegata da alcuni studiosi (ad esempio Stanner, 1965, p. 214), è oggi divenuto più comune fare riferimento al *Dreaming*, che implica un contesto più ampio. Il concetto di *Dreaming* comprende spesso anche il cosiddetto «totemismo». Lévi-Strauss (1962) ha richiamato l'attenzione sulla confusione che può derivare dal considerare il totemismo come un fenomeno separato.

Il *Dreaming* si riferisce quindi a un periodo mitologico di «tanto tempo fa», quando le divinità si muovevano sulla terra, preparandola per la comparsa degli uomini. Questi esseri mitici non avevano necessariamente forma umana. Nonostante le loro qualità e i loro poteri sovrumani, si comportavano in modo assai umano, pro-

prio come facevano tradizionalmente gli Aborigeni. Quando si spostavano, questi esseri mitici lasciavano alcuni segni della loro presenza: un corso d'acqua scavato dal loro cammino, un affioramento roccioso formato dalle armi o da altri oggetti dimenticati, un deposito di ocra rossa scaturito dal sangue versato, una depressione lasciata dal segno delle natiche dove si erano seduti, un avvallamento nel terreno dove si erano coricati, pozze d'acqua dove avevano urinato o che avevano scavato usando i loro emblemi sacri. Esistono migliaia di esempi di questo genere in tutto il continente: ciascuno è depositario di una parte dell'essenza divina e vitale dell'essere in questione. Nel periodo di formazione del *Dreaming*, inoltre, alcuni di questi personaggi mitici furono uccisi, morirono in modo «naturale», oppure furono trasformati in caratteristiche del paesaggio o in specie animali. Alcuni salirono in cielo o scomparvero al di là dei confini di un particolare gruppo territoriale. Qualsiasi cosa sia loro accaduta, tuttavia, essi rimangono spiritualmente presenti in eterno.

Una delle caratteristiche del totemismo consiste nell'abilità dei personaggi mitici di cambiare forma e/o di essere simbolicamente rappresentati da qualche specie, animale o vegetale, visibile e vivente. Il personaggio mitico, per esempio, può presentare associazioni mitiche con un esemplare di una data specie e manifestarsi in quella particolare forma. Se l'essere mitico è simboleggiato da una creatura particolare, si pensa allora che tutte le creature di quel genere (con alcune eccezioni) abbiano in sé la stessa forza vitale di quell'essere (che dispongano cioè della stessa essenza del *Dreaming*). Per quanto riguarda gli uomini, invece, il *Dreaming* esprime in senso generale una relazione tra l'individuo e la natura, specie animali e vegetali comprese, in cui tutti appartengono allo stesso universo vitale e di significato e sono legati da forti legami emozionali (Berndt, 1970, p. 1041). Le forze unificatrici fondamentali, i legami vitali, sono costituiti dalle stesse divinità. Uomini e animali condividono una sacra forza vitale che deriva dal *Dreaming* e che risiede nelle divinità.

Un aspetto delicato di tale legame sta nel *come* esso viene condiviso. Da un lato, la maggior parte delle specie e degli elementi naturali sono rappresentazioni o simboli di esseri mitici particolari. La continuità della loro esistenza nel mondo fisico dipende tuttavia da riti di rinnovamento eseguiti dagli uomini. Dall'altro lato, in riferimento agli uomini, è proprio il totem, sotto la forma di una specie naturale particolare, che serve da intermediario, o da agente, per trasferire parte dello spirito dell'essere mitico a una donna potenzialmente gravida.

Nel totemismo australiano i simboli sociali e personali sono espressi dalle immagini delle specie naturali che collegano uomini e donne al mondo metafisico del *Dreaming*. Tale mondo, secondo le credenze aborigene tradizionali, non soltanto fu creato dalle divinità, ma è anche spiritualmente conservato da esse (nel senso eterno del *Dreaming*). Ma il *Dreaming* deve essere costantemente ricreato attraverso i riti, se si vuole che il mondo si rigeneri in senso fisico. Tale rigenerazione è possibile solo con l'aiuto delle divinità del *Dreaming*, che devono essere persuase, attraverso i riti, a cedere il loro potere generatore di vita.

Non si tratta semplicemente del fatto che uomini portano il segno di una particolare divinità. Né si tratta del fatto di discendere da una divinità, anche se, fisicamente, gli Aborigeni potrebbero ben sostenere che gli esseri mitici sono i loro antenati. Piuttosto, nel loro contesto tradizionale, molti Aborigeni credono di avere in sé parte della forza vitale della divinità. Essi sono infatti i rappresentanti viventi di particolari divinità e, identificandosi con tali divinità, un aborigeno si assicura un posto nel progetto divino espresso dal concetto di *Dreaming*.

BIBLIOGRAFIA

R.M. Berndt, *Two in One, and More in Two*, in J. Pouillon e P. Maranda (curr.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, Den Haag 1970, II, pp. 1040-1068. Discute vari aspetti dell'analisi di Lévi-Strauss sul totemismo, con esempi ricavati dalle varie regioni dell'Australia.

É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Roma 2005). Questo libro classico si occupa di vari aspetti del totemismo e del *Dreaming*. Sebbene Durkheim non disponesse, ovviamente, del più recente materiale antropologico su tali temi, molti studi attuali sono fortemente influenzati dal suo lavoro.

A.P. Elkin, *Studies in Australian Totemism*, 1933, rist. New York 1978. Dettagliato resoconto di parte delle ricerche sul campo condotte da Elkin nel Kimberley nordoccidentale, nell'Australia occidentale. Comprende una vasta gamma di fenomeni totemici. Su queste basi elaborò le successive idee sulla vita religiosa degli Aborigeni.

Cl. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris 1962 (trad. it. *Il totemismo oggi*, Milano 1964). Acuto studio sul totemismo che ha riacceso l'interesse per l'argomento. Avanzando la propria teoria sul totemismo all'interno di un'ampia cornice, Lévi-Strauss riesamina numerose fonti.

A.R. Radcliffe-Brown, *Religion and Society*, London 1945, rist. in *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952, pp. 153-77 (trad. it. *Struttura e funzione nella società primitiva*, Milano 1968). Studio generale sulla religione, che comprende molto materiale sugli Aborigeni e che contiene una critica a Durkheim (1912).

G. Róheim, *The Eternal Ones of the Dream*, New York 1945

(trad. it. *Gli eterni del sogno*, Rimini 1972). Studio interessante sotto molti punti di vista, dal momento che comprende materiali di ricerca di prima mano. La cornice interpretativa psicoanalitica condiziona, tuttavia, l'analisi.

B. Spencer e F.J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, London 1904. Sebbene possa essere criticato per la sua incompletezza e per alcune carenze concettuali, questo studio rimane comunque un'importante raccolta di fonti.

W.E.H. Stanner, *Religion, Totemism, and Symbolism*, in R.M. Berndt e Catherine H. Berndt (curr.), *Aboriginal Man in Australia*, Sydney 1965, pp. 207-37. Benché Stanner abbia scritto numerosi articoli sulla religione australiana, questo è probabilmente il suo miglior contributo, poiché include il suo approccio teorico e le specifiche interpretazioni sull'argomento.

Th.G.H. Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne 1947. Studio dettagliato sui miti e i riti della religione degli Aranda. Presenta una delle migliori raccolte di materiali su questa popolazione dell'Australia centrale.

[Aggiornamenti bibliografici:

Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act 1976. Kaytej, Warlpiri and Warlmanpa Land Claim, Canberra 1982.

Diane Bell, *Daughters of the Dreaming*, Melbourne 1983, 3ª ed. 2002.

P.A. Clarke, *Myth as History? The Ngurunderi Dreaming of the Lower Murray, South Australia*, in «Records of the South Australia Museum», 28 (1995), pp. 143-56.

S. Hemming, *River Murray Histories. Oral History, Archaeology and Museum Collections*, in E. Greenwood, K. Neumann e A. Sartori (curr.), *Work in Flux*, Melbourne 1995, pp. 102-10.

I. Keen, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion. Yolngu of North-East Arnhem Land*, Oxford 1994.

H. Morphy, *Empiricism to Metaphysics. In Defense of the Concept of the Dreamtime*, in T. Bonyhady e T. Griffiths (curr.), *Prehistory to Politics. John Mulvaney, the Humanities and the Public Intellectual*, Melbourne 1996, pp. 163-89.

F. Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place and Politics Among Western Desert Aborigines*, Washington/D.C. 1986.

A. Roberts e Ch.P. Mountford, *The Dreamtime. Australian Aboriginal Myths in Paintings*, Adelaide 1965.

W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, Sydney 1966, rist. 1989 (Oceania Monograph, 36).

R. Tonkinson, *The Mardudjara Aborigines. Living the Dream in Australia's Desert*, New York 1978, ried. riv. e ampl. come *The Mardu Aborigines. Living the Dream in Australia's Desert*, Fort Worth 1991.

P. Wolfe, *On Being Woken Up. The Dreamtime in Anthropology and in Australian Settler Culture*, in T. Bonyhady e T. Griffiths (curr.), *Prehistory to Politics. John Mulvaney, the Humanities and the Public Intellectual*, Melbourne 1996, pp. 197-224].

ROLAND M. BERNDT

GADJERI. Il nome *Gadjeri* (*Gadjari, Kadjeri*) è diffuso in una vasta area dell'Australia settentrionale. Il termine significa «anziana» ed è indicativo di una condizione più che dell'età. Gadjeri è anche la «madre sacra», o la «madre di noi tutti», e i temi della nascita, della morte e della rinascita sono presenti in tutti i miti che la riguardano. Ella simboleggia le caratteristiche generative della terra e di tutte le risorse naturali, esseri umani compresi. In effetti sono stati gli uomini, e non le specie naturali, a nascere dal suo utero durante l'epoca della creazione, l'epoca del *Dreaming*. Presso numerosi gruppi linguistici a occidente del fiume Roper, ella è conosciuta come Kunapipi (o Gunabibi), «utero», «incisione del pene» (e, per estensione, «vagina»), e «emersione» (in riferimento alla rinascita). Nella stessa regione è anche chiamata Mumuna o Mumunga, termine che si riferisce a un *bull-roarer* il cui suono è ritenuto essere la sua voce. Anche nel Nord-Ovest, lungo il fiume Daly e a Port Keats, così come nell'area centro-occidentale del Northern Territory, essa è rappresentata da un *bull-roarer* chiamato Kalwadi, sebbene il termine *Gadjeri* sia più comunemente usato; a Port Keats viene chiamata Mutjingga (anziana). Nel Kimberley sudorientale, e più a meridione, verso il Deserto Occidentale, è conosciuta come Ganabuda. Generalmente la Madre è un essere mitico singolo, ma in alcune zone viene identificata con due donne con caratteristiche equivalenti; il termine *Ganabuda* può anche fare riferimento a un gruppo di donne.

Gadjeri è spesso associata a due o più delle sue figlie, le Munga-munga, o Manga-manga, che rivestono un importante ruolo tra le donne e gli uomini mitici nelle attività rituali sacre, sia segrete sia pubbliche. Le Munga-munga vengono talvolta chiamate Kaleri-kalering, termine usato anche per un gruppo di uomini mitici. Il marito della Madre è il Fulmine o il Serpente Arcobaleno. [Vedi *SERPENTE ARCOBALENO*].

Baldwin Spencer (1914, pp. 162, 164, 213-18) citò per la prima volta il termine *Kunapipi* come il nome di un *bull-roarer* usato dalla popolazione che viveva nella regione dei fiumi Katherine e Roper. Il mito fa riferimento a un *big man* chiamato Kunapipi, il quale portava con sé alcuni cesti di pandano intrecciato contenenti spiriti bambini. Giunto in un certo luogo, tirò fuori i bambini maschi e li collocò sull'erba, circondati da un piccolo terrapieno. [Vedi *DJAN'KAWU*]. Dopo averli decorati come si fa con i novizi pronti a essere circoncisi, suddivise i bambini in due gruppi (*moieties*) e in vari sottogruppi e assegnò loro le specifiche affiliazioni «totemiche», fondando così l'attuale organizzazione sociale. Egli praticò poi sui ragazzi i riti di circoncisione e di subincisione, che attirarono visitatori anche da territori remoti. Concluse le cerimonie rituali, uccise e mangiò alcuni dei visitatori, vomitandone poi soltanto le ossa, e non il corpo intero, come invece si aspettava. Due uomini che erano riusciti a

sfuggirgli andarono a cercare i loro parenti e con loro ritornarono per uccidere Kunapipi. Quando gli aprirono la pancia, trovarono due dei «suoi bambini» ancora vivi: e così li salvarono. Spencer racconta un altro mito in cui si tratta di una donna il cui *Dreaming* era Kunapipi e che possedeva un *bull-roarer* Kunapipi: anche lei aveva abbandonato alcuni spiriti bambini in un certo luogo. Insieme ad altre donne appartenenti alla stessa affiliazione mitica, ella stava celebrando alcuni particolari riti. Ma le donne erano spiate da un uomo mitico, il quale, vedendo che possedevano un *bull-roarer*, decise di rubarlo. Per tal motivo le donne persero il potere di praticare questo genere di riti segreti.

Sembra in realtà che Spencer non si riferisse a Kunapipi come a un uomo, ma come a una donna. Nel gruppo linguistico Alawa, infatti, si pensa che Gadjeri sia emersa dal mare per riposare su una spiaggia alla foce del fiume Roper (Berndt, 1951, p. 188): da qui ella si inoltrò poi lungo il fiume. Secondo una versione in lingua mara, invece, Gadjeri, così come Mumuna, mangiava gli uomini attirati nell'accampamento dalle sue figlie, le Munga-munga. Li mangiava interi ma ne vomitava soltanto le ossa, anche se pensava che sarebbero riemersi vivi e integri. Il fatto si ripeté più volte e con numerosi uomini, ogni volta con lo stesso risultato. Alla fine venne uccisa dai parenti degli uomini che aveva mangiato (Berndt, 1951, pp. 148-52). Nel narrare questo mito, gli Aborigeni sottolinearono un punto importante: «Non venivano fuori come noi, venivano fuori a metà». Il che significa che durante il rito Kunapipi gli uomini entravano nel terreno sacro, l'utero della Madre, e ne uscivano rinati. Il mito non enfatizza affatto il cannibalismo, ma la natura pericolosa di questa esperienza rituale.

Quando il ciclo del Kunapipi arrivò nella Terra di Arnhem orientale, venne adattato alla mitologia locale (vedi Warner, 1958, pp. 290-311; Berndt, 1951, pp. 18-32). [Vedi *WAWALAG*]. Nella Terra di Arnhem occidentale, invece, si pensa che il rituale del Kunapipi sia stato portato dai due uomini mitici Nagugur, con il corpo ricoperto di sangue e di grasso. Durante il viaggio i due uomini portarono con loro un Serpente Arcobaleno (Ngalyod, in forma femminile) avvolto in una corteccia sottile. Nelle celebrazioni rituali di questa zona, l'utero della Madre è rappresentato da un piccolo fosso (*ganala*), identificato con Ngalyod e sulle cui pareti interne vengono incisi alcuni serpenti (Berndt e Berndt, 1970, pp. 122s., 138-42).

W.E.H. Stanner (1960, pp. 249, 260-66) riferisce una versione dei Murinbata (Port Keats) di questo mito dell'Anziana, chiamata qui Mutjingga, che ingoiò i bambini affidatile dalle loro madri. Al ritorno, le madri cercarono i bambini senza trovarli. Finalmente due uomini, Mano sinistra e Mano destra, trovarono Mutjingga nascosta sottacqua. Quando riemerse, i due la uccisero e le aprirono il ventre, da cui estrassero i bambini ancora vivi. I bambini vennero lavati, cosparsi di ocra rossa e intorno alla testa venne loro legata una fascia che indicava il superamento del rito di iniziazione. Nonostante alcune differenze di contenuto rispetto al racconto mara, questo mito esprime simbolicamente i medesimi messaggi. Stanner, tuttavia, lo interpreta come uno «sgradevole evento dell'esistenza»; secondo lui, infatti, l'uccisone di Mutjingga costituisce una specie di «errore immemorabile» degli uomini, che ora devono subirne le conseguenze (vedi Berndt, Berndt, 1970, pp. 229, 233s.). Se ci si basa su elementi provenienti da altre culture, però, non è possibile sostenere che il mito parli di «una tragedia primordiale». Al contrario, la sua struttura corrisponde perfettamente a quella di altre versioni del Kunapipi: riguarda il simbolismo della morte e della rinascita rituali. Il mito, ma non il rito, di Mutjingga è collegato anche con Kunmanggur (Serpente Arcobaleno), che Stanner (1961, pp. 240-58) considerava il «Padre», laddove Mutjingga era la «Madre». A Port Keats, infine, Kunmanggur muore per far sì che gli uomini abbiano il fuoco.

Questo diffuso tema che collega nascita, morte e rinascita è particolarmente enfatizzato nella Gadjeri del Northern Territory centro-occidentale. Nei disegni, per esempio, la Madre viene rappresentata insieme a uomini e donne che «procedono da» lei dirigendosi verso un «luogo circolare» (il terreno sacro). Può inoltre essere rappresentata da una struttura formata da pali e cespugli, decorata con sinuosi disegni composti di piume e ocra, con una conchiglia da perle appesa a una cintura di capelli a coprire il pube (vedi Bernd e Berndt, 1946, pp. 71-73). Inoltre, diversamente da molte altre divinità o esseri mitici, ella non muta forma: non si manifesta direttamente in una specie naturale. La nascita umana viene trasferita a una dimensione non umana grazie all'intervento divino, reso possibile dai riti celebrati dagli uomini. Ciò significa che i riti attivano i poteri della Madre, allo scopo di rendere possibile il rinnovamento della specie. Il complesso rituale del Gadjeri diffuso nelle regioni centro-occidentali è simile a quello tradizionale del Kunapipi del fiume Roper, salvo l'episodio della morte della Madre, che viene ricordata solo indirettamente nella versione centro-occidentale. Per quanto riguarda la subincisione, che costituisce una parte essenziale della cerimonia rituale, per esempio, si dice che il sangue fuoriuscito dall'incisione del pene rappresenta quello versato dalla Madre quando venne uccisa. Ma il sangue è anche datore di vita e attraverso di esso la Madre continua a vi-

vere spiritualmente e fisicamente nelle sue figlie, le Munga-munga.

Nelle zone settentrionali e centro-occidentali del Northern Territory, Gadjeri predomina nei riti, mentre il Serpente Arcobaleno è presente soltanto in alcuni di essi. Ai confini del Deserto Occidentale (tra popolazioni che parlano lingue walbiri, per esempio) i suoi riti si concentrano principalmente su altri esseri mitici. Gli esseri mitici principali sono la coppia maschile dei Mamandabari. Nonostante i due, chiamati anche «Grande domenica» (Meggitt, 1966, pp. 3ss.), appartengano al mito di Gadjeri, così come i relativi oggetti rituali e il loro simbolismo, non c'è alcun riferimento né alla Madre né alle sue figlie. Gadjeri viene trattata quasi come se presiedesse al rito rimanendo lontana. I Mamandabari assomigliano ai due Nagugur mitici (della Terra di Arnhem occidentale), che agiscono come intermediari. Ma i Nagugur agiscono in nome di Kunapipi, cosa che invece non avviene per i Mamandabari. L'esistenza, tuttavia, di numerosi canti comuni suggerisce una stretta relazione tra le versioni walbiri e mara del Kunapipi (Meggitt, 1966, pp. 26s.).

Nel Kimberley sudorientale, Gadjeri è rappresentata dalle Ganabuda, un gruppo di donne che sono presenti in molti riti e in molti miti dei Dingari. Questi miti formano un insieme non necessariamente organico. Le Ganabuda si spostano seguendo o precedendo il gruppo rituale maschile dei Dingari, responsabili dell'iniziazione dei novizi (vedi Berndt, 1970, pp. 216-47). Secondo una narrazione mitica, le Munga-munga camminavano davanti alle Ganabuda, che portavano le sacre tavole *daragu*. Durante il viaggio incontrarono un uomo, che rimase sorpreso non soltanto nel vedere ciò che portavano, ma anche dal fatto che stavano facendo risuonare dei *bull-roarer*. Gli uomini, infatti, non conoscevano nulla di tutto ciò. Quella notte, di soppiatto, l'uomo rubò il potere delle Ganabuda, che esse tenevano nascosto sotto le loro ascelle. In questo modo gli uomini ottennero il potere rituale.

In un altro caso, gli uomini dei Dingari sedevano nel cerchio sacro mentre le Ganabuda si tenevano a distanza, nel loro accampamento. Le donne scoprirono che tra gli uomini più anziani c'erano alcuni giovani (novizi). Quando riuscirono a incontrarsi con loro, ebbero dei rapporti sessuali, cosa che fece adirare gli anziani. Questi incendiarono la sterpaglia, che bruciò rapidamente uccidendo molti giovani uomini. Le Ganabuda si salvarono immergendosi in un lago. Una volta spento il fuoco, le donne scoprirono che cosa era successo. Sopraffatte dal dolore e dalla rabbia, andarono in cerca degli anziani e ne uccisero alcuni per vendicarsi.

Anche questo ultimo incidente mitico rappresenta, a livello simbolico, una tipica sequenza di iniziazione: la sottrazione dei novizi dall'autorità delle «madri», l'isolamento dalle donne (ossia la morte rituale, rappresentata dal fuoco nella loro morte mitica), e infine il dolore delle donne per la perdita dei giovani uomini (le donne si vendicano uccidendo gli anziani). In pratica, il mito mara presenta la Madre Kunapipi che non ha completato il processo rituale di morte e rinascita. Ella deve quindi morire per poter vivere, in spirito, sotto la forma di una rappresentazione emblematica. Il mito di Mutjingga va oltre, con l'estrazione dei figli vivi dal suo stesso ventre. L'esempio del Nothern Territory centro-occidentale dimostra che Gadjeri ha completato il processo rituale di morte e rinascita: ella diventa il simbolo di ogni rinnovamento fisico e spirituale.

La mitologia delle Ganabuda propone invece un paradosso non facilmente risolvibile. La risposta risiede nella natura della mitologia e della ritualità del Deserto Occidentale, nelle quali, accanto al rilievo prestato al rinnovamento e alla crescita stagionale di tutte le specie, viene sottolineata anche la sostanziale imprevedibilità dei fenomeni naturali e la vulnerabilità degli esseri umani. Il ventre di Gadjeri è fertile, ma ci sono molti rischi legati alla realizzazione rituale (e umana) del suo potere datore di vita.

BIBLIOGRAFIA

R.M. Berndt, *Kunapipi. A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Melbourne 1951. Questo studio sul culto e sul rito Kunapipi si concentra soprattutto sulla Terra di Arnhem nordorientale. Esso presenta anche alcuni canti dei cicli principali, con le relative interpretazioni, e i sogni narrati dai partecipanti.

R.M. Berndt, *Traditional Morality as Expressed through the Medium of an Australian Aboriginal Religion*, in R.M. Berndt (cur.), *Australian Aboriginal Anthropology*, Nedlands 1970, pp. 216-47. L'articolo offre una analisi e una interpretazione della mitologia e della ritualità delle Ganabuda del Kimberley sudorientale.

R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *recensione* a G. Róheim, *The Eternal Ones of the Dream*, New York 1945 (trad. it. *Gli eterni del sogno*, Rimini 1972), in «Oceania», 17 (1946), pp. 67-78. Include materiali su Gadjeri e alcune illustrazioni.

R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *Man, Land and Myth in North Australia. The Gunwinggu People*, Sydney 1970. Studio sulla società e sulla cultura dei Gunwinggu, che comprende materiale sui miti e sui riti, compreso il Kunapipi, della Terra di Arnhem occidentale.

M.J. Meggitt, *Gadjeri among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Sydney 1966. Studio dettagliato di un culto di Gadjeri che è stato adattato alla prospettiva socio-culturale caratteristica dei confini del deserto.

W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion. II. Sacramentalism, Rite and Myth*, in «Oceania», 30 (1960), pp. 245-78, e *On Aboriginal Religion. IV. The Design-Plan of Riteless Myth*, in «Oceania», 31 (1961), pp. 233-58. Nonostante si concentri sulla regione di Port Keats, lo studio propone valide analisi e interpretazioni generali.

B. Spencer, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, London 1914. Classica raccolta di documenti che, nonostante la mancanza di sistematicità, offre preziose informazioni su numerosi aspetti religiosi.

W.L. Warner, *A Black Civilization. A Study of an Australian Tribe*, New York 1937, 2ª ed. 1958. Questo importante studio sulla società e sulla cultura della costa centrosettentrionale della Terra di Arnhem presenta materiale empirico sul Kunapipi (Gunabibi) dell'area, e una analisi comparata in relazione ad altri sistemi religiosi locali.

RONALD M. BERNDT

HAWAII, RELIGIONE DELLE. La religione tradizionale delle Isole Hawaii si basava su quella dei loro più remoti antenati polinesiani, i quali erano pescatori e agricoltori vissuti durante il Neolitico. Essi furono i primi a stabilirsi, forse intorno al 500 d.C., nelle Hawaii, isole fertili ma geograficamente isolate. Sebbene gli abitanti dell'arcipelago, da Hawaii a Kauai, avessero nel tempo modificato alcune delle credenze e delle pratiche più antiche, le somiglianze tra la religione degli abitanti delle Hawaii e quella di altre popolazioni della Polinesia colpirono il capitano James Cook, che nel 1778 fu il primo europeo a visitare le isole.

Gli abitanti delle Hawaii credevano che mare, cielo e terra fossero popolati da forze soprannaturali: immaginavano perciò tutte le realtà naturali come innumerevoli divinità, cui attribuivano nomi e caratteristiche individuali. Queste divinità controllavano gli uomini e la natura attraverso il *mana*, una potenza soprannaturale. La popolazione mantenne alcune delle divinità cosmogoniche originarie della sua terra natale: divinità maschili come Kāne, Kanaloa, Kū, Lono e Wākea, e femminili come Hina, Papa e Haumea, cui attribuì ulteriori sembianze. Incluse inoltre nel pantheon i defunti divinizzati, esseri come Pele, la dea del vulcano, e alcuni permalosi spiriti locali. Questo pantheon comprendeva anche i cosiddetti *aumakua*, una sorta di divinità guardiane, ereditate o acquisite su base individuale, familiare, occupazionale e professionale. Una divinità comunicava la propria volontà attraverso sogni, immagini, elementi naturali come uno squalo o il tuono, oppure tramite un uomo dalle qualità profetiche.

Gli ordini sacerdotali e i luoghi di culto. I sacerdoti, o *kahuna*, mediatori tra le divinità e gli uomini, erano professionisti specializzati, addestrati (solitamente dai congiunti più anziani) alle tecniche e ai riti fondamentali per la realizzazione del loro compito. Tra i numerosi ordini sacerdotali organizzati, quello di grado più elevato e riservato, costituito dai sacerdoti al servizio delle divinità Kū, dei della guerra e della stregoneria, e il più basso e tollerante, formato dai sacerdoti al servizio delle divinità Lono, dei della pace e dell'abbondanza, furono particolarmente favoriti dal re hawaiiano Kamehameha I (detto Kamehameha il Grande, 1758?-1819), il quale era un uomo molto religioso.

La divinità protettrice di ciascun ordine sacerdotale era una divinità nazionale, dal cui favore dipendevano l'espansione e la prosperità del regno. Il sommo sacerdote di ciascun ordine, il *kahuna-nui*, era ritenuto un discendente diretto del fondatore dell'ordine stesso e un esperto in ogni ambito della religione. Egli esercitava inoltre un potere politico perché consigliava il sovrano su come ottenere il sostegno divino. Ogni genere di insuccesso, invece, veniva imputato a errori nello svolgimento del culto, a operazioni di magia avversa oppure a violazioni di tabu rimaste inconfessate. Un sistema complesso di tabu permanenti e temporanei, sanzionati con modalità religiose, regolava ogni aspetto della società e dell'esistenza di ciascuno, indipendentemente dal ceto sociale. Secondo la tradizione, tale sistema ebbe inizio quando Wākea (l'atmosfera) si allontanò dalla moglie Papa (la terra) – avendo così la possibilità di sedurre la figlia – a seguito della dichiarazione, da parte di un *kahuna*, che gli dei avevano tabuizzato due notti durante le quali marito e moglie erano tenuti a restare separati.

Il culto pubblico si svolgeva negli *heiau*, luoghi di

culto all'aria aperta. Forma, dimensioni, dotazioni e ubicazione di un *heiau* dipendevano dalla capacità di un capo di imporre il lavoro e dal conservatorismo oppure dalla creatività del sacerdote-architetto. Un *heiau* semplice, di forma rettangolare e senza pareti, comprendeva un altare, alcune immagini e una tribuna rialzata. Nei modelli più complessi gli spettatori erano mantenuti all'esterno da muri in pietra o da una palizzata di recinzione che circondavano numerosi terrapieni, un altare, alcune immagini, fosse scavate nel terreno per i rifiuti, una necropoli, una torre per gli oracoli coperta con la *tapa* (una caratteristica architettonica peculiare di queste isole, come poté osservare il capitano Cook) e alcuni locali che ospitavano un tamburo, altri oggetti sacri, un forno in terra cruda e, durante i periodi tabu, il sovrano e i sacerdoti più autorevoli. Al di fuori delle mura si trovava una struttura denominata la «casa di Papa», dove le donne-capo di più alto rango, considerate esse stesse divinità terrene, veneravano la prolifica e sempre rinascente Haumea (spesso identificata con Papa) e una antica donna-capo originaria di Maui (il cui nome era Kihawahine), divinizzata nella forma di uno spirito dell'acqua, oltre ad altri esseri divini.

Il particolare tipo di *heiau* provvisto di mura fu introdotto, secondo la tradizione, dal sommo sacerdote Pā'ao, un Tahitiano arrivato intorno al XII secolo. Costui inaugurò anche i sacrifici umani, un rigoroso ordine sacerdotale e le cerimonie rituali in onore di Kū e, per finire, il suo dio personale Kā'ili, il quale, col nome di Kū-kā'ili-moku (Kū il predatore dell'isola) divenne l'*aumakua* ereditario e il dio della guerra di Kamehameha il Grande. Pā'ao ampliò la distanza esistente tra i capi e i gli uomini comuni introducendo nuovi simboli sacri della regalità come la cintura di piume rosse, le insegne dei tabu (sfere ricoperte di *tapa* issate sulla cima di bastoni e portate davanti ai capi quali segni di tabu) e la genuflessione obbligatoria (*kapu moe*) al cospetto di quei capi, uomini e donne, che erano considerati diretti discendenti delle divinità.

Soltanto un re o un *paramount chief*, ossia un capo particolarmente potente, potevano costruire il genere di *heiau* più sacro, dove i sacrifici umani venivano bruciati e offerti alle maggiori divinità Kū. Questo tipo di *heiau* funzionale, chiamato *luakini* (molte fosse per i rifiuti) oppure *po'okanaka* (teste di uomini), talvolta serviva anche come luogo per pregare per la salute dei regnanti e per la prosperità nazionale, ma si trattava essenzialmente di un tempio di guerra (la sua costruzione per iniziativa di un capo subalterno era considerata un atto di ribellione). Il termine generico *waihau* si riferiva a un *heiau* «comodo», in cui venivano praticati i riti più semplici, che non prevedevano sacrifici umani. La maggior parte degli *heiau* aveva anche funzioni economiche legate all'agricoltura, alla pesca, alla guarigione, alla pioggia, alla lavorazione della *tapa* (compito tipicamente femminile) e via dicendo. Un capo aveva il dovere religioso di costruire *heiau* in cui chiedere l'aiuto divino per la propria carica di *leader* o per rendere grazie agli dei. Ciascuna divinità aveva esigenze diverse rispetto alla grandezza, la quantità e il colore dei sacrifici. Le divinità insoddisfatte potevano mandare siccità e malattie: in questo caso i fedeli avrebbero abbandonato il loro capo per cercarne uno maggiormente religioso. Se, invece, tutto procedeva bene, spesso i singoli fedeli costruivano piccoli *heiau* nei loro terreni per contribuire ulteriormente alla fecondità della terra.

Le divinità principali e i loro riti. Kanaloa, Kāne, Lono e Kū erano gli dei che dominavano il pantheon sia per il capo che per i cittadini comuni. Ciascuno di loro, in maniera diversa ma in parte coincidente, propiziava la salute, l'abbondanza, la pioggia e la fertilità. Soltanto Kū aveva un aspetto distruttivo. A ogni nome di divinità, a parte quello di Kanaloa, gli abitanti delle Isole Hawaii accostavano decine di epiteti e di locuzioni descrittive, che servivano a indicare la molteplicità delle funzioni oppure a indicare le divinità minori subordinate.

Kanaloa. Chiamato anche Tangaroa (oppure anche Tangaloa e Ta'aroa) in altre parti della Polinesia, era il fratello minore di Kāne. Per gli abitanti delle Isole Hawaii, Kanaloa era il dio dei calamari e, a causa di un gioco di parole, anche della guarigione (il termine hawaiiano *he'e* significa tanto «calamaro» quanto «mettere in fuga»). Raramente Kanaloa aveva un suo proprio luogo sacro o *heiau*, ma nelle preghiere veniva nominato spesso insieme a Kāne, Lono e Kū e, come loro, era associato a un periodo del mese lunare durante il quale gli era dovuto un particolare onore. Gli studiosi hawaiiani e cristiani convertiti Samuel M. Kamakau e Kepelino Keauokalani, vissuti nel XIX secolo, identificarono Kanaloa con Lucifero e le altre tre divinità principali (Kāne, Kū e Lono) con la Trinità cristiana, contribuendo in tal modo a offuscare notevolmente l'antico ruolo che Kanaloa aveva ricoperto nella religione tradizionale. [Vedi *TANGAROA*].

Kāne. Kāne, il cui nome significa «maschio» o «uomo», era chiamato Tane nella Polinesia sudorientale; egli era, tra i quattro dei principali, il più vicino agli uomini e il più benevolo e dunque, naturalmente, quello maggiormente venerato. I suoi fedeli cantavano, nelle preghiere: «O Kāne, tu e io diamo calore l'uno all'altro», oppure: «La vita è sacra a Kāne».

Come raccontano numerose narrazioni mitiche, mentre abitava sulla terra con Kanaloa, Kāne aveva piantato nel terreno il proprio bastone da scavo per far sgorgare una sorgente d'acqua dolce da mescolare con la sua

kava e con quella di Kanaloa (la *kava* è una bevanda leggermente narcotica ottenuta dalla radice tritata di *Piper methysticum*). Lo sgorgare dell'acqua fresca provocato da Kāne-dell'acqua-di-vita, come egli era spesso chiamato, simboleggia l'atto sessuale, poiché il gesto servì a fecondare la terra. Per cancellare l'effetto della violazione di un tabu e per ottenere vendetta per un'azione di stregoneria, prima di procedere alla distruzione rituale della loro offerta di carne di maiale e di *kava*, gli uomini pregavano presso la «roccia di Kāne» della loro famiglia; si trattava di un simbolo fallico costituito da un'unica grande pietra ritta, di forma conica, situata vicino a un ruscello. I coltivatori di patate dolci pregavano il loro Kāne-*aumakua*-delle-nubi-cariche-di-pioggia; mentre i pescatori riconoscenti deponevano del pesce per Kāne, e talvolta per Kanaloa, in un luogo sacro costituito in genere da una semplice roccia o da un mucchio di rocce. Attraverso alcuni riti particolari, inoltre, da celebrarsi durante una tempesta capace di scuoteva la terra, i defunti di una famiglia regnante dell'isola di Maui, che si consideravano discendenti diretti di Kāne-hekili (Kāne-tuono), venivano trasformati in tuoni e fulmini dai loro antenati e *aumakua*.

All'inizio del XX secolo, Robert Luahiwa, un anziano hawaiiano dell'isola di Kauai, descrisse una cerimonia in cui si invocava Kāne perché portasse pioggia e vita alla terra e recitò le preghiere proferite dal sommo sacerdote. Il gruppo dei fedeli rimanevano seduti, silenziosi e immobili sulla terrazza di un *heiau* fino a quando il sommo sacerdote di Kāne, collocato sopra un terrapieno più alto, dopo cinque lunghe preghiere, non aveva revocato il tabu. Il sacerdote invocava circa settanta aspetti diversi di Kāne (nelle nuvole, nella pioggia, nella crescita della foresta) e delle altre tre divinità principali, oltre alle dee della *hula* e del fogliame della foresta che decorava gli *heiau* (divinità quali Laka, Hi'iaka, la sorella di quest'ultima, Kapo, e la loro sorella maggiore Pele la quale, se ignorata, diventava violenta). L'ultima preghiera del sacerdote, udita soltanto dal capo che stava al suo fianco, veniva pronunciata sul terzo basamento della torre degli oracoli, il più alto e il più sacro, dove la divinità rivelava la sua volontà.

Lono. Anche Lono, la divinità preposta a due fonti di benessere collegate tra loro (la pace e le tempeste della stagione invernale), chiamata Rongo o Ro'o nella parte sudorientale della Polinesia, era un dio guaritore. Egli aveva molti *heiau*, detti «case di Lono», destinati ai riti propiziatori della pioggia e a scopi medicali. Il Makahiki, il periodo cerimoniale più lungo, coinvolgeva tutti nella celebrazione annuale (*makahiki*) del ritorno di Lono per i quattro mesi della stagione delle piogge: in questa occasione il dio presiedeva a numerosi riti per la salute e l'abbondanza delle precipitazioni e per accompagnare la riscossione delle imposte, il divertimento e il riposo dal lavoro.

Quando il capitano Cook arrivò, nel 1778, fu salutato come Lono-i-ka-makahiki perché giunse proprio nel periodo di queste celebrazioni, perché calò l'ancora nella baia detta Kealakekua («il sentiero del dio», cioè Lono) e perché le sue vele parvero simili alle insegne di Lono che guidavano la processione degli esattori delle imposte e dei sacerdoti del dio nel loro percorso lungo le coste dell'isola.

Il simbolo di Lono era un lungo bastone con una figura umana scolpita in cima, attraversata da una barra trasversale a cui era appesa una bandiera rettangolare di *tapa* bianca e altri oggetti sacri. Uno stendardo più basso guidava un'altra processione nella direzione opposta. Il corteo principale si fermava al confine di ciascun distretto per riscuotere le imposte, che venivano depositate vicino a un altare che reggeva un altro simbolo di Lono, una testa di maiale scolpita in legno che simboleggiava fertilità. Se coloro che erano preposti alla riscossione si dichiaravano soddisfatti dalla quantità di maiali, cani, verdure, *kava* e simili che era stata offerta, il sacerdote di Lono benediceva il distretto e il corteo procedeva oltre. Alla fine, presso l'area recintata del sovrano, si offriva un banchetto ai partecipanti alla processione. I riti prevedevano che il sovrano adornasse l'immagine di Lono con un prezioso dente di balena a mo' di collana, mentre la moglie la ricopriva con drappi di fine *tapa* bianca. Infine il sovrano ridistribuiva le imposte ai vari capi a lui subordinati, che lo sostenevano in battaglia e detenevano la terra come ricompensa per il loro servizio.

Mentre il sovrano, il sacerdoti di Lono e i loro servitori erano impegnati in numerosi riti per il benessere collettivo, la popolazione si dedicava a vari divertimenti, come *hula*, sport e giochi: ogni attività aveva le sue specifiche divinità protettrici. Incontri di lotta e di pugilato ricordavano che Lono, dopo aver ucciso la propria consorte umana, scoprì che ella non gli era stata infedele e quindi uscì temporaneamente di senno e divenne aggressivo e violento. Alla fine lasciò l'isola a bordo della sua canoa, giurando però che sarebbe un giorno ritornato. Per comunicare la fine del Makahiki, e dunque per indicare alla popolazione che era necessario tornare al lavoro e ai capi che si era di nuovo aperta la stagione della guerra, i sacerdoti smantellavano tutte le insegne di Lono e ancoravano al largo una canoa piena di doni per garantire il ritorno del dio per l'anno successivo.

Alla mattina e alla sera, ogni capo famiglia prendeva la «zucca di Lono» che pendeva, coperta con una rete, dal collo dell'immagine collocata sull'altare nei locali da pranzo degli uomini. Pregava per la propria fami-

glia, per il popolo e per i capi; poi, secondo il rito, mangiava dalla zucca, il cui guscio cavo rappresentava la terra e la sua generosità, mentre il coperchio simboleggiava il cielo e il manico l'arcobaleno. Per segnalare la cancellazione del tabu relativo al cibarsi di una nuova coltura, il capo famiglia o un *kahuna* celebravano certi riti primiziali, quindi ponevano la zucca di Lono in mezzo ai convitati maschi. Il capofamiglia invitava egualmente tutti gli uomini quando il suo figlio maschio, dopo essere stato svezzato, aveva accesso agli alloggi degli uomini e non avrebbe mai più mangiato con le donne. Il *kahuna* in quell'occasione deponeva la testa di un maiale arrostito sull'altare e un orecchio di suino nella zucca di Lono (per far sì che la divinità ascoltasse), quindi pregava affinché il ragazzo prosperasse e fosse fecondo come il tralcio della zucca. Più tardi il giovane sarebbe stato sottoposto alla subincisione e, attraverso una cerimonia rituale, sarebbe stato iniziato al consumo della carne suina, un cibo da uomini vietato alle donne.

Kū e Hina. Molte erano le divinità appartenenti alla categoria Kū (il termine affine adottato nella Polinesia meridionale era Tu). Gli Hawaiiani consideravano gli dei Kū come divinità indipendenti oppure come aspetti di un unico Kū. In genere un epiteto, affiancato al nome, indicava la funzione specifica o il tratto distintivo di ogni particolare dio Kū. Lo stesso principio vale per la classe di dee chiamate Hina (occorrenze affini del nome in altre parti della Polinesia sono Hine, Sina e 'Ina). Alcune Hina avevano più di un nome. Hina-della-luna è conosciuta anche come Lono la Storpia perché, secondo un racconto mitico, il marito le tagliò una gamba quando ella fuggì sulla luna. Il nome sacro di Pele è Hina-del-fuoco, mentre il nome alternativo di Lea è Hina-che-fa-crescere-l'*ohia* (l'*ohia* è un tipo di albero). Kū e Hina, così come le loro diverse manifestazioni, venivano considerati marito e moglie nei riti quotidiani eseguiti dalla popolazione.

Insieme a Hina (il cui nome significa «inchinata»), sua sorella e moglie, Kū (che significa «eretto») attribuì al popolo un'unica stirpe, in quanto essi rappresentavano i princìpi riproduttivi maschile e femminile. Kū simboleggiava anche l'Oriente, l'aurora e la mano destra, mentre Hina l'Occidente, il tramonto e la mano sinistra. Tali contrapposizioni erano assai comuni. La coppia veniva invocata nella gravidanza e nella cura dei fanciulli; le figure divine subordinate a questi dei proteggevano molte delle attività che si praticavano sulla terra e in mare.

Kū'ula-kai (rosso-Kū-del-mare) era il dio dei pescatori e in suo onore gli *heiau* della pesca avevano il nome di *kū'ula*, mentre sua moglie era chiamata Hina-rovistatrice-del-mare. I loro fratelli e sorelle vivevano in fattorie sulla montagna e nelle foreste. Il principale dio della foresta, il marito di Lea, era Kū-moku-hāli'i (Kū-che-espande-l'isola), il quale segnalava ai tagliaboschi gli alberi marciti assumendo le sembianze di un *elepaio* (un uccello pigliamosche) e beccando gli alberi in cerca di insetti. Kū-moku-hāli'i era anche la divinità patrona dei costruttori di canoe: i riti a lui dedicati erano condotti dai *kahuna* ai piedi dell'albero prescelto per la costruzione dell'imbracazione, solitamente un albero di *koa* (*Acacia koa*). Gli agricoltori veneravano invece Kū-del-bastone-da-scavo. Ogni occupazione aveva numerosi dei Kū protettori.

Le divinità Kū di livello più elevato venivano invocate soltanto durante crisi su scala nazionale, come guerre, carestie, malattie, dopo che il re aveva costruito per primo o ricostruito un *luakini* dove, con riti complessi e brutali, si invocava il soccorso dei Kū. Kū-nui-ākea (il Kū supremo) si manifestava nelle cerimonie come il dio Kū della guerra e della stregoneria e come colui che è in grado di fondere in un unico regno i diversi *chiefdom* (gruppi di villaggi sotto la guida permanente di un capo) conquistati. Una cerimonia *luakini*, che durava dieci giorni ed era divisa in quattro parti, richiedeva molti uomini e molti maiali da sacrificare, oltre ad altri maiali come alimento per i fedeli appartenenti alla nobiltà e per i sacerdoti. Se per il rogo e per l'offerta sacrificale non erano disponibili prigionieri di guerra, schiavi oppure colpevoli di gravi trasgressioni ai tabu, al loro posto venivano immolati grandi pesci *ulua* (*Carangidae*).

La prima parte dei riti, che si svolgeva alla presenza di capi e braccianti nel rinnovato *luakini*, culminava in una parata fortemente simbolica, guidata da un *kahuna* con uno stendardo che simboleggiava un tabu (seguito da un uomo nudo che impersonava il dio Kahoali'i) e da rappresentazioni divine in vimini ricoperte di piume (un'innovazione hawaiiana) trasportate dai portatori. Poi i lavoratori andavano a casa. Nella seconda serie di riti il re, le «divinità piumate» (come erano chiamate le figure in vimini) e i *kahuna* si recavano nella foresta dove, come imponevano le regole rituali, abbattevano alberi di *ohia* per farne delle nuove immagini divine. Nel corso dei riti che accompagnavano il taglio del primo albero veniva sacrificato un trasgressore di tabu; dall'albero doveva essere ricavato un blocco di legno che avrebbe rappresentato Kū sull'altare. I partecipanti alla processione, tornando indietro a passo di marcia verso l'*heiau* con i loro tronchi, urlavano e facevano vittime umane lungo il percorso. Dopo che le rappresentazioni divine erano state intagliate, vestite con *malo* (perizoma) rossi e consacrate, i *kahuna*, nella terza fase della cerimonia, cantavano tutta la notte mentre i devoti ascoltavano. Nella quarta parte del rito, infine, un *kahuna* pregava per un'ora intera mentre i devoti, immo-

bili e disposti in file dietro le immagini divine, sedevano con il capo chino e talvolta con le braccia alzate. I riti conclusivi si svolgevano presso la «casa di Papa», dove un *kahuna* e la donna-capo più importante, prima del ritorno alla vita profana, liberavano i devoti dai tabu.

I tabu di genere, le malattie e la morte. Le donne erano considerate inferiori e contaminanti, e perciò erano escluse da tutti gli *heiau* e santuari frequentati dagli uomini. Esistono però alcuni riferimenti a tre donne-capo del passato considerate alla stregua di dee, anche se si tratta di semplici eccezioni. Keakea-lani-wahine (Keakea-donna-regale), una di queste, subentrò alla madre come governante di Hawaii ed ebbe in custodia tutti gli *heiau* dell'isola; in ogni *luakini* ella celebrò sacrifici umani e di suini e donò altre offerte. Ella, tuttavia, consumava i suoi pasti rituali lontano dagli uomini e non mangiava carne di maiale né banane, noci di cocco o altri alimenti normalmente vietati alle donne. Il sistema dei tabu richiedeva a tutti gli uomini e le donne di mangiare separatamente e soltanto cibi adeguati al proprio genere sessuale. Tutti i pasti venivano cucinati dagli uomini, i quali però usavano forni separati per i cibi destinati agli uomini e alle donne. Chi trasgrediva a questi tabu veniva ucciso o mutilato; chi, però, condannato a morte per qualsiasi motivo, riusciva a raggiungere certi *heiau* o certi siti designati come luoghi di rifugio, veniva infine risparmiato.

I *kahuna* specificamente versati nell'arte medica erano specialisti nel trattamento di particolari malattie, ciascuna delle quali aveva la sua divinità protettrice. Essi credevano che le malattie che si dimostravano resistenti al trattamento ordinario, ad esempio con le erbe officinali, fossero causate dalla collera di un *aumakua* provocata dall'infrazione a qualche tabu e richiedessero pertanto preghiere e sacrifici. La maggior parte dei *kahuna*, tuttavia, era specializzata nei problemi legati alla gravidanza e all'infertilità e nel trattamento delle malattie infantili.

Quando una persona moriva, il suo *aumakua* impediva all'anima di precipitare nel Milu, un regno di tenebre eterne, e al contrario la accompagnava alla dimora dei suoi antenati nel regno felice di Pō, l'oltretomba. Un'anima senza *aumakua* vagava priva di dimora sulla terra, si cibava di ragni e falene e diventava un fantasma malefico. Se un sacerdote, dopo aver pregato e fatto offerte, ne avesse gettato la salma o parti di essa in un cratere, l'anima, collegata a un dio appartenente alla famiglia di Pele, sarebbe stata trasformata in una fiamma vulcanica. Altre anime avrebbero potuto prendere le sembianze delle loro divinità (uno squalo, il tuono, uno spirito acquatico, un uccello o altro). Antichi uomini e donne-capo furono nel passato trasformati in divinità e furono poi venerati dai loro discendenti.

Gli uomini comuni venivano sepolti ovunque fosse opportuno. Le ossa ripulite di alcuni membri delle famiglie reali venivano invece nascoste in grotte per impedirne l'utilizzo come ami da pesca da parte dei nemici; altre venivano racchiuse in contenitori dalla forma umana fatti di *sennit* (cordicella di fibra) intrecciato e poi deposte presso il mausoleo Hale-o-Keawe sull'isola di Hawaii. Quando una persona moriva si aveva sempre il sospetto che la causa fosse la stregoneria. Un *kahuna* addestrato a individuare gli stregoni officiava la cerimonia *kuni* (bruciare), in cui veniva arsa una parte del cadavere della vittima. Quando la divinità del *kahuna* aveva rivelato il nome dello stregone, l'imputato (anche quando si trattava di un capo) veniva ucciso e il suo corpo bruciato.

La religione di Stato e la sua scomparsa. Alla sua morte, avvenuta nel 1819, Kamehameha il Grande, il quale credeva che i suoi molti dei lo avessero messo a capo di una sorta di regno feudale unificato, lasciò una religione di Stato, basata sul sistema dei tabu, che tutelava i *mana* e l'autorità delle divinità e dei loro principali discendenti dalla contaminazione spirituale e dalla debolezza che ne sarebbe conseguita. Quello stesso anno, tuttavia, Liholiho (1797-1824), figlio di Kamehameha, prese il potere adottando il titolo di Kamehameha II; egli abolì la religione ufficiale ma non la sostituì con un'altra. Tale decisione, che fu accettata da Liholiho soltanto con riluttanza, era stata presa in realtà principalmente dalle mogli di suo padre politicamente più potenti, da sua madre, la quale era ella stessa un capo consacrato, e dal sommo sacerdote dell'ordine di Kū. Liholiho rese pubblica l'abolizione del sistema dei tabu condividendo apertamente con sua madre e con la moglie di suo padre un pasto consistente di cibo cotto in un unico forno. I sacerdoti di Kū iniziarono a distruggere gli *heiau* e le immagini mentre la popolazione entusiasta li imitava. Alcuni nascosero le immagini sacre per venerarle di nascosto. Non tutti gli usi e le credenze così andarono perduti: ancora oggi, per esempio, perdura la fede negli *aumakua*. L'unica forma di resistenza all'abolizione della religione di Stato giunse dal cugino di Liholiho, che aveva ereditato il titolo di Kū-kā'ili-moku; tutto finì, comunque, quando egli perse la vita in battaglia.

Le ragioni, ancora dibattute, di questa abolizione della religione includevano il peso dei tabu, che gravavano sui capi e sui cittadini comuni, uomini e donne, oltre, naturalmente, ai cambiamenti introdotti dagli Europei. Particolarmente efficace era stata l'introduzione di un'economia di mercato, che era stata ostacolata dagli obblighi religiosi, sociali ed economici imposti al popolo dai capi; un sistema di obblighi che si basava sull'antica economia di sussistenza che aveva avuto

successo fino ad allora. Pochi mesi dopo l'atto simbolico di Liholiho arrivò da Boston il primo gruppo di missionari protestanti americani; essi non avevano saputo nulla di Liholiho e dell'abolizione della religione tradizionale fino a quando la loro nave non fu al largo delle coste delle Isole Hawaii.

BIBLIOGRAFIA

Molti dei volumi elencati qui di seguito sono classici. David Malo, Samuel Kamakau, John Papa Ii e Kepelino, sebbene fossero cristiani convertiti e la religione da loro adottata talvolta ne condizionasse la visione della cultura indigena, conobbero direttamente la tradizione e impararono molto dagli anziani. Ii, per esempio, da ragazzo era stato un servitore di Liholiho (divenuto in seguito Kamehameha II) e da adulto ricoprì posizioni importanti nel governo locale. Malo era nato durante il periodo intermedio tra l'arrivo del capitano Cook e la morte di Kamehameha I. Egli ebbe principalmente una formazione come storico e esperto di genealogie. Kamakau viaggiò molto per le varie isole, intervistando gli anziani e i testimoni oculari di vari eventi.

I traduttori e i curatori di queste opere aggiunsero importanti note esplicative. La traduzione di Martha Beckwith Warren e i capitoli di note sul *Kumulipo*, il canto sulla creazione del mondo e sulla genealogia del re Kalakaua e di sua sorella la regina Li-li'uokalani, contribuirono a rendere comprensibile il magnifico ma criptico canto. Esso presenta diverse interpretazioni indigene moderne e affronta il tema dell'importanza che la nobiltà attribuiva alla discendenza. *Hawaiian Mythology* di Beckwith è insostituibile come riferimento minuzioso al pantheon e per molti anni ha rappresentato la trattazione più importante sulla religione delle Hawaii, con le sue descrizioni di semidei, personaggi mitici e altre figure. Questo lavoro offre il valore aggiunto del confronto con altre tradizioni del Pacifico, ponendo il materiale di studio in una prospettiva interculturale. Abraham Fornander, un giudice vissuto nel XIX secolo che sposò una donna-capo hawaiiana, mise insieme un'impareggiabile raccolta di miti, tradizioni, racconti, poesie, preghiere e descrizioni della religione. Le note di Thomas G. Thrum fecero luce sui riferimenti poco chiari. *Polynesian Religion* di E.S. Craighill Handy tratta brillantemente le interrelazioni tra le religioni polinesiane indigene, compresa quella delle Hawaii, e illustra gli elementi basilari che esse condividono.

June Gutmanis ha pubblicato un'importante raccolta di antiche preghiere hawaiiane, selezionate da fonti precedenti tanto edite quanto inedite. I testi sono commentati e accompagnati dalle traduzioni (e ritraduzioni) in inglese. Il lavoro di Mary Pukui Kawena è scritto per gli operatori sociali e gli altri «esponenti delle professioni assistenziali». Pukui, che è hawaiiana, attinge da altri suoi scritti, dalla sua esperienza personale e dalle sue vaste letture per analizzare, con l'apporto dello psichiatra E.W. Haertig, gli usi, le credenze e i riti in riferimento ai rapporti interpersonali e al ciclo della vita. Il libro include alcuni esempi moderni. Le analisi strutturaliste di Marshall Sahlins e di Valerio Valeri sull'arrivo di Cook, sulle celebrazioni del Makahiki e sul culto forniscono alcune interpretazioni provocatorie tratte da fonti primarie e suggeriscono una rivalutazione generale della religione delle Hawaii.

Martha Warren Beckwith (ed. e trad.), *Kepelino's Traditions of Hawaii*, Honolulu 1932.

Martha Warren Beckwith, *Hawaiian Mythology*, Honolulu 1940, 3ª ed. 1982.

Martha Warren Beckwith (ed. e trad.), *The Kumulipo. A Hawaiian Creation Chant*, Honolulu 1951, rist. 1971.

M.N. Chun, *Wākea and Papa. Ancestral Tradition when «Religion» Began*, in «First Peoples Theology Journal», 1 (2000), pp. 17-24.

A. Fornander (ed.), *Fornander Collection of Hawaiian Antiquities and Folklore*, I-III, T.G. Thrum (cur.), J. Wise (trad.), Honolulu 1916-1920.

June Gutmanis, *Na Pule Kahiko. Ancient Hawaiian Prayers*, Honolulu 1983.

E.S. Craighill Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu 1927.

J. Papa Ii, *Fragments of Hawaiian History*, Dorothy B. Barrère (cur.), Mary Kawena Pukui (trad.), Honolulu 1959, 2ª ed. riv. 1993.

Rubellite Kawena Johnson, *Kumulipo. The Hawaiian Hymn of Creation*, Honolulu 1981.

S.M. Kamakau, *Ka Po'e Kahiko. The People of Old*, Dorothy B. Barrère (cur), Mary Kawena Pukui (trad.), Honolulu 1964.

D. Malo, *Hawaiian Antiquities. Moolelo Hawaii*, W.D. Alexander (ed.), N.B. Emerson (trad.), 1903, 2ª ed. Honolulu 1951.

D. Malo, *Ka Moolelo Hawaii. Hawaiian Traditions*, M.N. Chun (trad.), Honolulu 1996.

G. Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton 1992.

Mary Kawena Pukui, E.W. Haertig e Catherine A. Lee, *Nānā i Ke Kumu. Look to the source*, I-II, Honolulu 1972.

M.D. Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor/Mich. 1981 (trad. it. *Metafore storiche e realtà mitiche. La struttura nella storia antica del regno delle Isole Sandwich*, in M.D. Sahlins, *Storie d'altri*, Napoli 1992).

M.D. Sahlins, *How «Natives» Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago 1995 (trad. it. *Capitan Cook, per esempio. Le Hawaii, gli antropologi, i «nativi»*, Roma 1997).

V. Valeri, *Kingship and Sacrifice. Ritual and Society in Ancient Hawaii*, Chicago 1985.

[In italiano segnaliamo: V. Valeri, *Storia e biografia nella legittimazione della regalità hawaiiana*, in S. Bertelli (cur.), *Velocità storiche. Miti di fondazione e percezione del tempo nella cultura e nella politica del mondo contemporaneo*, Roma 1999].

KATHARINE LUOMALA e MALCOLM NAEA CHUN

HOWITT, A.W. (1850-1908), esploratore, geologo e antropologo dilettante inglese, che condusse studi sul campo sulla vita degli Aborigeni dell'Australia sudorientale, utilizzò un approccio complessivo e sistematico ai molti aspetti della cultura indigena, che egli descrisse in modo approfondito, dall'organizzazione so-

ciale e politica fino alla religione. Su molti altri punti, invece, Howitt non seppe cogliere nel segno: egli negò, per esempio, che tra gli Aborigeni le credenze nel soprannaturale fossero davvero religiose, evidentemente per la loro lontananza da un Cristianesimo concepito in modo troppo ideale. Una delle sue principali scoperte consiste nell'aver dimostrato che anche popolazioni con una economia e una cultura materiale assai semplici sono capaci di celebrare cerimonie lunghe ed estremamente complesse.

Le descrizioni fornite da Howitt di alcune cerimonie d'iniziazione (come Kuringal e Jeraeil) nell'Australia sudorientale rivaleggiano con i più recenti studi su questo genere di riti in altre parti dell'Australia, condotti da Walter Baldwin Spencer e da Francis James Gillen. Le sue ricerche, comunque, sono di estrema importanza perché le credenze e le cerimonie degli Aborigeni sono quasi completamente scomparse nelle regioni sudorientali, mentre la cultura tradizionale sopravvive nella parte centrale e in quella settentrionale del continente. Howitt chiarì che quelle cerimonie sono sequenze ordinate di azioni e spiegò la complessa articolazione di arte, mito, coreografia e organizzazione sociale che le caratterizza. Nel documentare questi fondamentali aspetti della sequenzialità e dell'articolazione, Howitt dimostrò una notevole capacità di comprendere le considerazioni strutturali evidenziate intorno al cambio di secolo dai comparatisti francesi – da Arnold van Gennep per quanto riguarda i riti di passaggio e da Henri Hubert e Marcel Mauss per i riti sacrificali. Un altro dei contributi di Howitt fu quello di mostrare quanto fosse diffusa nelle regioni sudorientali e quanto essenziale per la comprensibilità delle cerimonie la credenza in un potente spirito del cielo, che egli chiamò All-Father. [Vedi *ALL-FATHER*].

Oltre che per la sua importanza come documentatore di uno stile di vita ormai scomparso, Howitt è noto anche per la sua tendenza, ancora agli inizi della storia dell'antropologia australiana, a tipizzare e a generalizzare. Rappresenta senza dubbio un'impresa, da questo punto di vista, aver riconosciuto nelle cerimonie Kuringal e Jeraeil degli esempi particolari di un tipo generale, aver classificato tutte le iniziazioni australiane all'interno di due tipi distinti (occidentale oppure orientale), aver riconosciuto la figura di All-Father dietro a personaggi mitici assai diversi, come Baiame, Bunjil, Daramulun, Kohin e Mungan-ngaua.

BIBLIOGRAFIA

Howitt pubblicò molti articoli e molte note sui diversi aspetti della cultura degli Aborigeni australiani. La maggior parte raccolta, insieme a qualche nuovo materiale, nella sua opera principale, *The Native Tribes of South-East Australia*, London 1904, che rappresenta la fonte essenziale per la valutazione del suo contributo nel campo dell'antropologia. Mary Howitt Walker, *Come Wind, Come Weather*, Melbourne 1971, è un'ampia e gradevole biografia di Howitt, scritta dalla nipote. Essa contiene numerosi capitoli sulla sua attività di studioso nel campo della geologia e dell'antropologia, nonché una bibliografia generale.

KENNETH MADDOCK

I-L

ICONOGRAFIA ABORIGENA AUSTRALIANA. L'arte occupa un posto fondamentale nella religione degli Aborigeni australiani. Al centro delle cerimonie e della ritualità degli Aborigeni ci sono le rappresentazioni degli eventi del *Dreaming* (il passato ancestrale), eventi che assumono la forma di canti, danze, disegni e oggetti sacri, che appartengono a uno specifico clan o gruppo totemico. Tali rappresentazioni sono generalmente indicate con un termine traducibile come «legge sacra», ed è proprio in quanto «legge sacra» che l'arte funge da mediatore tra il tempo delle origini e il mondo degli uomini attuali. I disegni creati durante il *Dreaming* come parte del processo della creazione del mondo vengono trasmessi di generazione in generazione come strumenti per mantenere la continuità esistenziale con il passato primordiale.

I disegni che possono essere definiti «*Dreamings*» rappresentano a vari livelli manifestazioni del tempo delle origini. Ciascun disegno è nato da un motivo dipinto sul corpo di un essere primordiale, oppure riproduce l'impronta lasciata sul terreno da un altro essere, o infine è una forma in qualche modo associata alla creatività degli inizi. In molte regioni miti narrano di come gli antenati mitici, a partire dal loro corpo, abbiano partorito o creato gli oggetti sacri associati a uno specifico gruppo sociale o a un territorio. I disegni raffigurati su questi oggetti fanno spesso riferimento agli atti della creatività primordiale che hanno dato forma al paesaggio. Da questo punto di vista, si può affermare che i disegni rappresentino gli eventi del *Dreaming*. Essi, in ultima analisi, sono la fonte del potere ancestrale. Si ritiene che quelli tracciati sui corpi degli iniziati avvicinino gli individui al regno spirituale; ma un simile effetto può essere ottenuto anche strofinando gli oggetti sacri sul corpo. Nella Terra di Arnhem orientale i disegni dipinti sul petto di un morto, su una bara oppure su un ossario, aiutano l'anima a ritornare nel mondo degli antenati, affinché essa possa ricongiungersi, arricchendola, alla riserva di potere spirituale associata a un luogo specifico. L'arte è collegata al concetto di trasferimento ciclico di potere spirituale attraverso le generazioni, dal tempo delle origini fino al presente, concetto che caratterizza il pensiero religioso degli Aborigeni. Lo stesso disegno può essere in seguito dipinto sul petto di un iniziato, a indicare quello che Nancy Munn, in *Walbiri Iconography* (1973), chiama trasferimento intergenerazionale di potere ancestrale, concetto che integra il *Dreaming* con il presente.

L'arte aborigena varia molto attraverso il continente. Le somiglianze tendono a emergere nelle caratteristiche dei sistemi di rappresentazione utilizzati – i significati codificati nei disegni e il modo in cui vengono codificati –, piuttosto che nell'uso di motivi specifici. Un'importante eccezione è costituita da quello che Munn chiama motivo «cerchio-linea» o «sito-sentiero» (0 = 0 = 0), che è diffuso ovunque nel continente. In questo tipo di disegno il cerchio indica normalmente il luogo in cui, durante il viaggio di un essere primordiale del *Dreaming*, è accaduto qualche evento significativo, mentre le linee fanno riferimento ai sentieri che collegano i vari luoghi.

Ma contemporaneamente, nell'arte aborigena, i disegni sono indipendenti da tecniche particolari. Nella Terra di Arnhem, per esempio, lo stesso disegno può apparire sotto forma di pittura sul corpo, di scultura di sabbia, di emblema su una bara ricavata da un tronco

scavato, oppure come incisione sopra un oggetto sacro (*rangga*). Nell'Australia centrale lo stesso disegno può essere inciso sopra un disco di pietra (*tjurunga*), dipinto con sangue e piume sul corpo di un danzatore, oppure rappresentato sotto forma di scultura di sabbia. È il disegno, inoltre, a conferire all'oggetto la sua specifica connessione primordiale: i disegni sono il prolungamento degli antenati mitici e sono talvolta definiti come le loro «ombre». Essi possono essere utilizzati, quindi, in contesti diversi per scopi diversi. Lo stesso semplice disegno può essere utilizzato come scultura di sabbia in una cerimonia di guarigione, dipinto sui corpi degli iniziati per collegarli a specifiche potenze ancestrali o a indicare l'appartenenza a un gruppo sociale, oppure dipinto su una bara per guidare l'anima del defunto verso la terra del clan, affinché essa ritorni a far parte del regno degli antenati.

I sistemi di rappresentazione. Nell'arte aborigena il significato viene codificato utilizzando due sistemi di rappresentazione distinti: uno iconico e figurativo, l'altro aniconico e geometrico. L'iconografia dell'arte religiosa degli Aborigeni nasce dalla combinazione di questi due sistemi complementari. La distinzione oltrepassa l'ambito delle arti visive estendendosi alla danza e ai cerimoniali, i quali prevedono elementi e azioni essenzialmente mimetici, che rappresentano il comportamento e le caratteristiche di specie naturali, ma prevedono anche elementi astratti, con significato convenzionale e non figurativo. L'equilibrio tra figurativo e geometrico varia da regione a regione. L'arte dell'Australia centrale, quella di gruppi come i Warlpiri, gli Aranda, i Pintubi, e i Pitjantjatjara, è caratterizzata soprattutto da motivi geometrici, mentre la Terra di Arnhem occidentale ha una tradizione figurativa molto sviluppata. Anche l'arte dell'Australia centrale, peraltro, ha qualche componente figurativa, mentre i disegni *marayin*, pitture su corpo specifiche di determinati clan e utilizzate in alcune cerimonie di iniziazione della Terra di Arnhem occidentale, sono principalmente geometrici.

Le forme dell'arte aborigena sono sistematicamente collegate a varie funzioni. L'arte figurativa rappresenta immagini del *Dreaming* facilmente interpretabili come rappresentazioni di specie totemiche e come forme di antenati mitici. La cosiddetta arte «a raggi X» della Terra di Arnhem occidentale, per esempio, costituisce una tradizione figurativa in cui le immagini degli antenati totemici vengono associate a luoghi particolari, collegandoli direttamente, in questo modo, al mondo della natura.

Il titolo del libro di Luke Taylor, *Seeing the Inside*, esprime proprio la capacità di questo genere di rappresentazioni artistiche di vedere oltre la forma superficiale delle cose. Le immagini sono in parte accurate rappresentazioni di canguri, pesci, serpenti, eccetera. Ma c'è di più. Esse illustrano anche il cuore, i polmoni e altri organi interni dell'animale, aggiungendo un elemento di mistero che distingue questo tipo di rappresentazioni da quelle degli animali ordinari. Inoltre questa forma artistica prevede rappresentazioni che combinano elementi di numerosi animali diversi in un unico corpo. L'immagine del Serpente Arcobaleno, per esempio, un importante essere mitico conosciuto in tutta la Terra di Arnhem, può combinare elementi di serpente, canguro, bufalo, emù e coccodrillo. Tali immagini dell'arte «a raggi X», insieme con i canti e le danze ad esse associati, fanno parte di un sistema simbolico che scompone il mondo naturale nei suoi vari componenti, supera le distinzioni tra specie animali diverse e allude all'implicito potere trasformativo del *Dreaming*. Le immagini «a raggi X» della Terra di Arnhem occidentale sono pubbliche rappresentazioni del mondo ancestrale e, dipinte sulle pareti delle grotte, costituiscono, in modo piuttosto letterale, proiezioni del passato primordiale nel presente. La loro presenza sulle superfici rocciose agisce come un segno delle trasformazioni del tempo delle origini che hanno dato forma al paesaggio e serve a rammentare la presenza ancora attuale delle forze creatrici nella terra.

Nondimeno, molta arte cerimoniale e la maggior parte dell'arte segreta australiana sono geometriche. Il significato codificato nell'arte geometrica è più elusivo, come ci si può aspettare da un sistema di conoscenza esoterico, in cui una parte del significato artistico è noto soltanto agli iniziati. Senza aiuto, il suo significato rimarrebbe un mistero: per essere compreso deve essere interpretato e il significato deve essere rivelato. L'arte geometrica non privilegia una singola interpretazione e solo con il passare del tempo ciascuno impara di più sul significato dei vari disegni. L'arte geometrica è quindi potenzialmente polivalente e lo stesso simbolo o disegno può avere vari significati e varie interpretazioni.

Questa caratteristica rende l'arte geometrica capace di codificare le relazioni tra vari fenomeni o ordini del reale. A un primo livello, un cerchio in un disegno può rappresentare un pozzo e la linea a esso collegata il corso d'acqua che vi si immette. A un altro livello, il cerchio può rappresentare un buco scavato nel terreno e la linea il bastone usato per scavare. A un altro livello ancora, il cerchio può essere interpretato come la vagina di una figura femminile del tempo degli inizi e la linea come il pene dell'antenato maschio. Le tre interpretazioni sono collegate tra loro, poiché scavare nella sabbia è analogo ad avere un rapporto sessuale e il pozzo è il risultato, nel *Dreaming*, di un rapporto sessuale tra due antenati mitici. Il cerchio può inoltre far parte di un disegno appartenente a un clan particolare e come

FIGURA 1. *Motivo di Miele Selvatico.* Preso da un dipinto di Dula Ngurruwuthun del clan Muwyuku della Terra di Arnhem nordoccidentale, il disegno rappresenta aspetti della storia dell'antenato Miele Selvatico negli acquitrini di melaleuche. Il motivo a diamante rappresenta le celle dell'alveare (e acqua fresca corrente). La figura allungata al centro rappresenta un albero scortecciato, le due figure ai lati gli ingressi agli alveari.

tale essere identificato. L'intero disegno, quindi, rappresenta gli antenati mentre creano le caratteristiche del paesaggio di un territorio associato a uno specifico gruppo sociale. L'iconografia dell'arte aborigena è caratterizzata da questo tipo di associazioni: i disegni diventano mediatori tra il presente e il passato ancestrale, codificando il rapporto tra l'antenato, gli uomini e il luogo. La religione degli Aborigeni individua l'identità di un gruppo nella spiritualità del luogo e i disegni, pervasi dal potere degli esseri primordiali, forniscono un importante mezzo di connessione, trasportabile da un luogo all'altro.

L'arte geometrica rappresenta il mondo ancestrale a livello semiotico ed estetico, esprimendo il potere degli antenati in forma artistica. Gli esseri del *Dreaming* spesso rappresentano concetti complessi e la loro codificazione attraverso rappresentazioni astratte fornisce uno dei modi in cui è possibile sviluppare un'idea condivisa, che contribuisca a fare ordine nell'esperienza collettiva del tempo delle origini. Nel caso degli Yolngu della Terra di Arnhem nordorientale, per esempio, l'antenato Miele Selvatico è costituito da un insieme di oggetti collegati alla raccolta del miele selvatico: l'alveare, le api, il miele, il polline, le larve, la melaleuca (albero dove di solito si trovano gli alveari), gli acquitrini dove cresce tale albero, il raccoglitore, i suoi cestini, il fumo prodotto dai fuochi che egli accende. Tutto ciò che è associato al miele selvatico, dunque, diventa attributo dell'antenato Miele Selvatico. Nelle rappresentazioni pittoriche, l'antenato Miele Selvatico è raffigurato da un complesso motivo a diamante che rappresenta le celle dell'alveare (figura 1). I diamanti sono tratteggiati con colori diversi, per indicare le varie componenti dell'alveare: le larve, il miele, il polline e le api. Le linee che attraversano alcuni segmenti rappresentano la struttura dell'alveare e i puntini all'interno dei cerchi rappresentano le api al suo ingresso. Secondo un'altra lettura, gli elementi del disegno rappresentano il fumo, le fiamme e la cenere provocati dal fuoco del raccoglitore di miele, mentre, secondo un'altra interpretazione ancora, il motivo a diamante rappresenta l'increspatura dell'acqua che passa sotto le melaleuche. L'antenato Miele Selvatico è tutto questo e altro ancora.

I sistemi di interpretazione. Col passare del tempo, ciascuno impara i significati di disegni come quello del Miele Selvatico; esso viene associato ai luoghi creati dall'antenato mitico e alle cerimonie dedicate al suo potere creatore. Il disegno perde così la propria astrattezza e diventa una manifestazione dell'antenato. Le caratteristiche estetiche contribuiscono all'interpretazione, come dimostrato da Howard Morphy in *Ancestral Connection*, studio sull'estetica e sull'iconografia dell'arte rituale degli Yolngu. Nella Terra di Arnhem nordorientale, la pittura su corpo trasmette un senso di luce e di movimento attraverso gli strati di sottili linee che si incrociano sulla pelle. Effetti simili sono ottenuti in Australia centrale con l'uso di piume bianche e il luccicante effetto di sangue, grasso e ocra rossa. Queste caratteristiche costituiscono per gli Aborigeni attributi dell'antenato mitico: la luce derivante dal lui splende attraverso la pittura come simbolo o prova del potere del disegno.

In buona parte dell'Australia, alcuni gruppi sociali esercitano un certo controllo sui disegni e su altri elementi della «legge sacra» e ne assicurano la trasmissione di generazione in generazione. Tali diritti sono estremamente importanti, poiché dalla «legge sacra» dipendono il possesso e il controllo della terra. I disegni, quindi, non soltanto rappresentano la fonte del potere ancestrale, ma, dal punto di vista politico, dimostrano il diritto sulla terra e forniscono un punto focale per la solidarietà e l'identità del gruppo. Tale dimensione si

riflette nell'iconografia, poiché i disegni spesso variano a seconda del gruppo a cui appartengono e ciascun gruppo esercita dei diritti sopra uno specifico gruppo di disegni.

L'arte aborigena australiana varia grandemente e il simbolismo specifico dei vari disegni può essere compreso soltanto nel contesto regionale di questi. In tutto il continente, comunque, i princìpi artistici di fondo hanno molto in comune. La credenza nel potere spirituale e nelle funzioni mediatrici dei disegni, inoltre, è in una certa misura indipendente dalla conoscenza del loro significato. Per questi motivi i disegni e altri elementi rituali possono essere trasmessi ad altri gruppi – vicini o lontani – e diventare parte dell'eredità ancestrale di questi. Da questo punto di vista, l'iconografia religiosa è parte integrante del processo di scambio religioso, in quanto permette alle idee religiose di essere scambiate con altri gruppi e diffuse nel continente. Alcuni cambiamenti possono aver luogo anche all'interno del gruppo, attraverso il *Dreaming* di nuovi disegni. Ciò permette al sistema iconografico di adattarsi alla realtà socio-politica oppure di creare nuovi gruppi e di eliminare alcuni di quelli esistenti. Dal punto di vista degli Aborigeni, infine, tali cambiamenti sono comunque sempre rivelatori: essi fanno immancabilmente riferimento al *Dreaming* e sono sempre attribuiti al passato. I disegni non soltanto sono portatori di messaggi che aiutano ad attribuire un significato cosmico agli eventi quotidiani e alle caratteristiche del territorio, ma rappresentano un prolungamento degli antenati del *Dreaming* fino al tempo presente.

A partire dagli anni '70 del secolo scorso, grazie al successo delle pitture acriliche su corteccia, l'arte degli Aborigeni è diventata un mezzo sempre più importante attraverso cui essi possono comunicare e diffondere le loro idee religiose. Pur essendo attratto soprattutto dalla dimensione estetica delle opere, il pubblico non aborigeno è stato così coinvolto anche dalle idee e dai valori religiosi che ne fanno parte. Le mostre di arte aborigena mettono sempre in risalto il valore religioso dell'opera: l'idea del *Dreaming*, l'immanenza del sacro sotto la forma delle caratteristiche del territorio e il carattere evidente della spiritualità.

Attraverso l'arte, gli Aborigeni hanno inoltre adattato le idee religiose altrui e reagito ad esse. Sin dall'arrivo dei primi missionari, nel 1935, gli artisti yolngu della Terra di Arnhem, per esempio, hanno instaurato un certo dialogo con il Cristianesimo. Tale dialogo ha fatto sì che due pannelli di arte religiosa yolngu fossero collocati ai lati dell'altare della nuova chiesa costruita nel 1962. Come ha mostrato Fred Myers, inoltre, le opere dell'artista pintubi Linda Syddick uniscono al tema cristiano della crocifissione alcune riflessioni sulla separazione e l'identità stimolate dal personaggio cinematografico E.T., il tutto rappresentato attraverso l'iconografia tradizionale dell'Australia centrale. La dinamicità di quest'arte e la sua capacità di raggiungere persone sia all'interno che all'esterno della società aborigena è uno dei fattori che hanno permesso alla religione degli Aborigeni di continuare a contribuire al discorso religioso globale.

[Vedi anche *DREAMING*; *TJURUNGA*; e *WANDJINA*].

BIBLIOGRAFIA

R.M. Berndt (cur.), *Australian Aboriginal Art*, New York 1964. Testo pionieristico, con saggi di Ted Strehlow, Charles Mountford e Adolphus Peter Elkin, che copre ampiamente l'arte aborigena e il suo significato religioso.

A.P. Elkin, R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *Art in Arnhem Land*, Melbourne 1950. Altro studio pionieristico sull'arte aborigena australiana. Contestualizza l'arte della Terra di Arnhem dal punto di vista sociale e mitologico.

Helen M. Groger-Wurm, *Australian Aboriginal Bark Paintings and Their Mythological Interpretation*, Canberra 1973. Valido resoconto sulla pittura su corteccia dell'Arnhem nordorientale, con dettagliate interpretazioni dei significati.

Sylvia Kleinert e Margo Neale (curr.), *The Oxford Companion to Aboriginal Art and Culture*, Melbourne 2000. Dettagliata opera di consultazione sull'arte e la religione aborigene.

H. Morphy, *Ancestral Connections. Art and Aboriginal System of Knowledge*, Chicago 1991. Dettagliato resoconto sull'iconografia delle pitture yolngu della Terra di Arnhem nordorientale, significati e contesti rituali compresi.

H. Morphy, *Aboriginal Art*, London 1998. Introduzione all'arte aborigena completa e riccamente illustrata, con minuziosa trattazione degli aspetti regionali e storici.

Ch.P. Mountford, *Records of the American-Australian Scientific Expedition to Arnhem Land*, I, *Art, Myth and Symbolism*, Melbourne 1956. Ricca raccolta di pitture delle zone orientale e occidentale della Terra di Arnhem e di Groote Eylandt. La raccolta è completata da numerosi racconti di miti degli Aborigeni. La documentazione, pur generica e non sempre accurata, è molto ampia.

Nancy D. Munn, *Walbiri Iconography*, Ithaca 1973. Dettagliato resoconto dei sistemi di rappresentazione dei Warlpiri dell'Australia centrale e del simbolismo religioso dei loro disegni. Studio classico sull'arte geometrica dell'Australia centrale.

F.R. Myers, *Painting Culture. The Making of an Aboriginal High Art*, Durham/N.C. 2002. Dettagliato resoconto sulla pittura acrilica dell'Australia centrale che offre interessanti osservazioni sul suo contesto culturale e sul suo significato religioso, oltre che sul suo sviluppo all'interno del mercato dell'arte globale.

L. Taylor, *Seeing the Inside. Bark Painting in Western Arnhem Land*, Oxford 1996. Ricco resoconto sull'arte cerimoniale «a raggi X» dell'Arnhem occidentale. Si occupa sia della dimensione sociale sia di quella concettuale della pratica artistica.

Christine Watson, *Piercing the Ground. Balgo Women's Image Making and Relationship to Country*, Freemantle 2003. Ricco

studio sull'iconografia delle pitture dell'area desertica di Balgo, con particolare attenzione alla dimensione tattile dell'estetica di tale cultura.

HOWARD MORPHY

ISOLE DEL PACIFICO, RELIGIONI DELLE.

[Questa voce comprende i seguenti articoli: *Panoramica generale*, *Movimenti missionari*, *Nuovi movimenti religiosi*, *Storia degli studi* e *Storia degli studi (ulteriori considerazioni)*].

Panoramica generale

Le isole del Pacifico punteggiano la distesa marina più vasta del mondo. Si tratta di subcontinenti (come la Nuova Guinea), di grandi isole montuose (lungo l'arco descritto dalla catena insulare della Melanesia) e di gruppi di isole grandi e piccole più a oriente, disposte come atolli isolati o, più raramente, in arcipelaghi, come le Tuamotu e le Caroline. La suddivisione classica prevede la distinzione di tre grandi aree culturali: la Micronesia a nord-ovest, la Melanesia a sud e la Polinesia a est. Mentre la Micronesia si contraddistingue in qualche modo per l'influenza che i costanti contatti con l'Asia hanno esercitato sulle sue culture, Melanesia e Polinesia sono in realtà soltanto concetti artificiali, prodotti dalle potenze occidentali. Gli Europei occuparono e cristianizzarono Tahiti e la Polinesia orientale e utilizzarono gli abitanti di queste isole per occupare e poi controllare le altre isole collocate più a occidente (in qualità di soldati, educatori cristiani e piccoli funzionari, cui fu accordato uno *status* leggermente superiore a quello dei cosiddetti «crudeli e selvaggi» abitanti della Melanesia). Le popolazioni della Polinesia resistettero all'insediamento degli Europei con la forza, e i passaggi di proprietà delle terre ai nuovi arrivati furono spesso ottenuti mediante i matrimoni con donne locali di alto rango: queste pratiche giustificarono l'idea, abbastanza diffusa ma sostanzialmente errata, che gli abitanti delle isole più orientali fossero maggiormente vicini ai loro colonizzatori in termini di civiltà, mentre quelli delle isole occidentali erano molto rozzi e pericolosi.

In realtà le isole sono molto simili tra loro e presentano, lungo le coste, più o meno le stesse caratteristiche. Gli atolli si assomigliano tutti, con le loro lagune tranquille circondate da spiagge bianche coronate da lunghi filari di alberi di cocco e di pino australiano (*casuarina equisetifolia*), sotto un sole abbagliante, con il frequente rischio di uragani, la scarsità di acqua dolce, le tante avversità della vita e la precarietà delle risorse alimentari se non arriva la pioggia. Il potere e l'autorità vengono spesso esercitati attraverso sistemi sociali che prevedono il dominio di un *big man*, il quale per raggiungere i suoi obiettivi non esita a ricorrere a raggiri e intrighi, oltre che a efficaci metodi di allevamento e a uno spiccato senso dell'economia. In tutta la Melanesia e nella Polinesia esistono ruoli di comando ereditari e spesso i capi sono oggetto di un comportamento di rispetto cerimoniale talmente formale da indurre gli Occidentali ad attribuire l'appellativo di «re» indifferentemente a tutti i capi di gruppi familiari estesi, anche se questi «re» di fatto non possedevano alcun regno. L'idea che autorità di questo genere siano presenti soltanto in Polinesia, mentre in Melanesia sia possibile trovare soltanto *Big Men*, non è però confermata dai fatti. Sistemi anche assai complessi di *chieftainship* esistono, infatti, in entrambe le aree culturali, nelle Isole Salomone, nelle Vanuatu, in Nuova Caledonia, nelle Isole della Lealtà, nelle Figi, a Tonga e Samoa.

I fondamenti delle religioni delle isole del Pacifico sono la territorialità e il culto dei morti. Si precisa che in questo articolo si eviterà di usare il termine «spiriti», che risulta in realtà del tutto impreciso.

Il culto dei morti. Nelle isole del Pacifico i cadaveri sono oggetto di ogni sorta di trattamento rituale. Possono essere deposti in una tomba oppure sepolti direttamente nel terreno in posizione fetale, talora con la testa sporgente per permettere una successiva rimozione del capo, da utilizzare eventualmente in speciali riti funerari. Nella parte meridionale dell'isola di Malekula il corpo viene esposto sopra una piattaforma sotto la quale viene acceso un piccolo fuoco per accelerare il processo di decomposizione. Quando quest'ultimo è completo, gli abitanti del villaggio rimuovono la testa e la collocano in un nido di formiche affinché esse realizzino un'accurata pulizia; infine il volto viene ricostruito con un composto vegetale e fissato sopra un fantoccio a grandezza naturale, detto *rambaramb*, sul quale si applicano dei contrassegni che hanno la funzione di indicare il rango del defunto. Questo fantoccio sarà ancora presente, sei mesi dopo il decesso dell'uomo, all'ultima cerimonia e alla danza funeraria in onore del morto. Soltanto a questo punto la vedova potrà risposarsi, generalmente con il fratello più giovane del marito defunto, al quale in molti casi le era stato proibito di parlare quando il marito era ancora in vita. Il cranio viene in seguito collocato in un luogo speciale (una zona rocciosa, per esempio, oppure sul limitare di un boschetto sacro, o ancora sulle pietre piatte sul retro della casa degli uomini), dove rimane a lungo, affinché gli si possano rivolgere preghiere. Le procedure funerarie variano da luogo a luogo e cambiano secondo le mode. L'usanza di sfregare il corpo dei neonati con il grasso ricavato dal

OCE
NUOVA GUINEA
AUSTRALIA
Micronesia
120°
140°
160°
180°
160°
140°
20°
0°
20°
40°

defunto e di mangiare alcune parti del cadavere, in particolare il cervello (la pratica che fu all'origine della famosa epidemia di *kuru*), fu introdotta, per esempio, tra i Fore delle Terre Alte della Nuova Guinea soltanto sei generazioni fa. I cadaveri, ancora intatti, vengono talvolta bruciati (nelle Isole Salomone settentrionali e nell'interno della Nuova Guinea); deposti sul terreno all'interno di un cerchio di pietre (nella Nuova Caledonia meridionale); lasciati dentro l'abitazione del defunto; collocati nelle fenditure di una ripida scogliera o deposti sopra una vecchia scultura (nella Nuova Caledonia centrale), oppure abbandonati sopra una canoa rotta (nelle Isole della Lealtà); o ancora gettati in mare, dove uno squalo si occuperà di loro (nelle isole Tanna e Efate, nelle Vanuatu). Talora le ossa vengono accuratamente conservate in speciali involti e depositate in un boschetto o in una grotta sacra.

In gran parte delle isole del Pacifico dopo dieci giorni dalla morte viene celebrato uno speciale rito, durante il quale alla persona deceduta viene chiesto, in modo assai garbato, di allontanarsi dal luogo in cui ha abitato durante la sua vita per unirsi agli altri defunti nella loro dimora, a cui ormai ora appartiene. Nelle Isole Vanuatu, e anche altrove, in un giorno particolare dell'anno i defunti vengono invitati, spesso con richiami sonori prodotti soffiando in gusci di conchiglie, a ritornare per partecipare a un banchetto predisposto in loro onore; il giorno seguente, all'imbrunire, vengono rimandati alla loro dimora con le stesse modalità. Questa pratica non esclude, peraltro, che i defunti possano essere richiamati in qualsiasi momento dell'anno, per esempio quando la malattia di un parente stretto o di un figlio richiede il loro intervento.

I defunti a cui si rivolgono preghiere sono sempre legati al territorio del loro gruppo di discendenza. I fantasmi appartenenti a gruppi estranei sono sempre temuti, in particolare quando si sospetta che la spiacevole visita sia quella di un uomo rimasto insepolto (un *temes bal*, nelle Isole Vanuatu settentrionali) perché assassinato in un agguato lungo la strada e dunque bramoso di vendicarsi su chiunque egli incontri. Questi fantasmi possono introdursi negli alimenti preparati in maniera rituale e provocare la malattia in chi se ne ciba: per impedire che ciò accada è opportuno sbarrare accuratamente le porte. In queste occasioni qualsiasi oggetto legato all'uomo bianco viene portato fuori dalle abitazioni, perché si pensa che la sua sola presenza possa favorire l'ingresso di un *temes bal*. Per lo stesso motivo anche il cibo che viene cucinato nel forno di pietra viene tagliato con un coltello di bambu, perché tutti gli strumenti metallici rimangono all'esterno della casa.

In alcune zone si pensa che i morti posseggano una loro isola (Bulotu nella Polinesia centrale, Buloma nella punta orientale della Nuova Guinea), che in genere sfuma all'orizzonte quanto più ci si sforza di raggiungerla a bordo di una canoa. Altrove il regno dei morti è collocato in cielo (nelle Isole Banks) oppure nelle profondità del mare o sotto la crosta terrestre (nella Nuova Caledonia); esso può trovarsi, infine, all'interno di una grotta (nella parte settentrionale dell'isola di Malakula, nelle Vanuatu) oppure all'interno del cratere di un vulcano attivo (nella parte orientale dell'isola di Malakula e nelle isole di Ambrym e Tanna, nelle Vanuatu).

Il defunto che viaggia verso il regno dei morti segue un percorso (che inizia all'aperto e poi prosegue lungo strade sotterranee) che congiunge territori limitrofi (nella parte settentrionale dell'isola di Viti Levu, nelle Figi) oppure isole vicine (Lifou e Ouvéa nelle Isole della Lealtà e nella parte orientale dell'isola di Malakula e nell'isola di Ambrym nelle Vanuatu). I membri di certi gruppi di discendenza, o lignaggi (*lineages*), che abitano lungo le regioni superficiali toccate da questi itinerari sotterranei possono rimandare indietro quei defunti che non sono ancora pronti a raggiungere la terra dei morti. Durante il loro viaggio i defunti portano gli oggetti che sono stati collocati nella loro tomba: si tratta spesso di una corda, di solito legata alla zampa di un suino, a simboleggiare i maiali cerimoniali che lungo la strada devono essere sacrificati al sacro guardiano per ottenere da lui l'autorizzazione a procedere oltre, oppure di un modellino di canoa, che consente alle ombre dei defunti di attraversare il mare.

I vivi a cui capita di seguire questi percorsi sopravvivono soltanto se riescono a mantenere lo sguardo fisso in avanti e perciò a resistere alle lusinghe delle fanciulle dai capelli biondi (dette *konghoc* a Ouvéa, dove si crede che siano le figlie della coppia divina Walewe e Hida) che appaiono ai lati della strada. Alla fine bisogna affrontare un dio o una dea molto severi, le cui braccia terminano con chele di granchio e che porranno un difficile enigma: dopo aver tracciato un disegno sulla sabbia, ne cancelleranno la metà e chiederanno alla persona di completarlo; talora esamineranno accuratamente il lobo dell'orecchio e vi praticheranno un foro, qualora ne sia privo.

Si dice che alcuni uomini e alcune donne si recano spesso nella terra dei morti perché hanno una relazione con un uomo o una donna che abitano laggiù; quando ritornano sulla terra dei vivi portano in dono alle loro famiglie nuove conoscenze, nuove canzoni e nuove danze. Talora riportano con sé un coniuge invisibile, esperto nei riti che favoriscono l'agricoltura, in modo che la metà vivente della coppia ricavi abbondanti raccolti di igname o possegga le tecniche per realizzare pietanze «dolci». Le dee che vengono sulla terra per vivere con un uomo, invece, sono gelose se il marito in-

treccia una relazione con una donna viva e fuggono via trascinando con loro il figlio di quell'uomo.

Ancora oggi, agli inizi del XXI secolo, il culto dei morti è molto diffuso nelle isole del Pacifico, anche se alcuni suoi elementi sono scomparsi e talune credenze tendono a essere razionalizzate, soprattutto nelle città, dove vengono a mancare i riferimenti spaziali tradizionali. L'esistenza di questo culto, comunque, viene tenuta accuratamente nascosta agli Occidentali.

Le divinità. La terra dei morti è governata da divinità maschili e femminili che sono sempre esistite e che, a differenza degli uomini, per dirla con Robert H. Codrington, non sono mai state vive e mai sono morte. Laggiù c'è sempre un governatore, un custode dell'ingresso, un maestro della danza dei defunti e un messaggero (spesso un uccello) che funge da intermediario e che spesso si vede volteggiare vicino alle case per poi volare lontano per unirsi alle altre divinità.

In molte isole del Pacifico si crede che il mondo celeste sia raggiungibile dal mondo dei vivi, anche se in modi assai diversi: percorrendo un sentiero di frecce, facendo roteare un bastone che, con l'aiuto del vento del Sud, può squarciare il cielo, oppure issandosi sopra una corda calata in basso dagli abitatori del cielo.

Un altro collegamento con il mondo celeste è rappresentato dalle fanciulle alate (le *tuarere* delle Vanuatu centrali e settentrionali), che si riuniscono di notte sugli scogli per fare il bagno e pescare. Gli uomini possono avvicinarsi furtivamente a loro, sottrarre un paio delle loro ali e poi chiedere in moglie la giovane privata delle ali e dunque resa incapace di tornare dalla sua gente. Si racconta che è stata una di queste fanciulle a insegnare agli uomini il modo corretto di amoreggiare, recidendo un organo sessuale troppo lungo con una conchiglia tagliente, fino a quando non raggiunse la giusta lunghezza. Un'altra *tuarere*, che aveva dato due figli al suo coniuge umano, era talmente furiosa per le calunnie del marito contro di lei che, quando finalmente ritrovò le sue ali, se ne volò via e ritornò dopo dieci giorni, con le sue sorelle, per uccidere l'uomo e mangiarlo a poco a poco, lasciandone soltanto i capelli e le ossa perché i bambini potessero seppellirli.

Un'altra storia racconta di un uomo che, sopra una canoa, oppure trasportato in volo dalle *tuarere* sul mare, sbarcò in un'isola (Merig, nelle Isole Banks) abitata soltanto da donne i cui sposi, che erano i grandi pipistrelli australiani detti volpi volanti (*pteropus giganteus*), venivano a visitarle, durante la notte, posandosi sui tetti delle abitazioni. Il viaggiatore derise le donne e insegnò loro il vero amore (ma anche come cucinare e mangiare i loro precedenti compagni). Quest'isola è ancora abitata da donne che, in effetti, sono le proprietarie delle terre, poiché tutti i loro fratelli e sorelle si sono sposati altrove: esse hanno contratto matrimonio con i pochi uomini anziani che hanno accettato di venire a vivere su questa piccola isola, bella ma troppo remota.

Ci sono poi alcune storie che riguardano uomini sposati da poco o donne che hanno perso il marito in un incidente o perché è stato ucciso da un capo locale troppo geloso. Il coniuge sopravvissuto percorre la strada che conduce alla terra dei morti e, all'ingresso, tratta con il guardiano le modalità per riportare in vita i propri cari. In alcune versioni più drammatiche di questa storia il ritorno risulta impossibile, per cui la coppia deve separarsi; ciascuno insegna all'altro come capire quando saranno vicini, all'interno di un arcobaleno oppure nella nebbia mattutina che sale dalla montagna (nella parte nordoccidentale della Nuova Caledonia).

Alcuni essere divini sono collegati ai principali elementi dell'universo: il sole, la luna (la donna nella luna in Polinesia è chiamata Siva o Hiva), la pioggia, qualsiasi vento, l'uragano, il pesce d'alto mare, le foreste e i loro abitanti, la terra coltivata e i suoi raccolti. Tutte queste divinità sono considerate potenti, per cui ciascuna di loro può dare vita all'elemento che controlla (o che si dice incarni), agendo così per il bene dell'umanità oppure, al contrario, a suo svantaggio.

La potenza. Qualsiasi potenza, mitica o magica, può operare in due opposte direzioni: per il bene o per il male. Per contattare entrambi i tipi di potenze si recitano preghiere e si celebrano sacrifici. Le preghiere possono essere verbali o silenziose, pubbliche o private, a seconda di chi le recita: una persona comune, per esempio, può scegliere di parlare apertamente se la questione è di interesse comune, laddove il sacerdote agisce sempre e soltanto in un luogo appartato.

Le offerte possono essere di qualunque tipo: fiori, erbe e foglie legate a un paletto di pino australiano; un tubero di yam (oppure un gallo bianco con le zampe legate) deposto su una pietra in un luogo sacro; grandi quantità di cibo, esposto in onore dei defunti o degli dei e poi mangiato dagli uomini nelle loro speciali "case degli uomini" (*club house*): ciò accade nella seconda metà di novembre, in seguito all'aumento dei vermi detti *palolo* nelle Vanuatu, nelle Figi e nella Polinesia occidentale, oppure dopo la fioritura degli arbusti di eritrina in Nuova Caledonia. Ma possono essere offerte anche le conchiglie che fungono da moneta (*shell money*), inserite nelle cavità delle rocce sommerse, abbandonate nei fiumi o in mare, oppure sparse su una pietra sacra collocata a una certa distanza dalle abitazioni, mentre viene cantato un antico motivo in una lingua arcaica per invocare l'avvento della pioggia (Nuova Caledonia) oppure l'abbondanza del raccolto. Le preghiere non sono testi poetici complessi, essendo costituite in genere dal semplice elenco delle divinità e

degli antenati defunti che vengono invocati, a cui vengono talora aggiunte soltanto poche frasi, alcune delle quali spiegano il desiderio di chi propone le sue richieste in modo preciso e chiaro, altre in un oscuro linguaggio simbolico.

Nelle isole del Pacifico si incontrano cosmogonie complesse soltanto nelle culture della Polinesia orientale, dove sono il prodotto di una casta di sacerdoti. Gli abitanti delle isole hanno in genere cercato di evitare la formazione di istituzioni sacerdotali, che infatti si trovavano soltanto a Tahiti e nelle Hawaii. I capi non hanno mai accettato volentieri di condividere il loro potere (peraltro *mai* assoluto) con una comunità di sacerdoti regolata da norme autonome. Mentre in Nuova Zelanda ogni giovane si preparava a diventare indifferentemente *ariki* oppure *tohunga*, capo oppure sacerdote, in Melanesia, nelle Figi e nella Polinesia occidentale il potere era strutturato sulla base di un sistema di agenti sociali connessi tra loro. Il capo principale trattava tutte le questioni terrene mentre un altro, che fungeva da oratore o *talking chief* (*matapule*), era responsabile della conoscenza della tradizione orale e aveva il compito di proteggere il capo principale dai pericoli che potevano provenire dal mondo esterno oltre il villaggio. In alcuni casi questi speciali dignitari venivano uccisi e sepolti insieme con i capi principali e con le mogli di questi ultimi. La loro salma veniva collocata proprio sotto la testa del capo, mentre le mogli erano collocate al suo fianco (nelle Vanuatu centromeridionali).

Una delle particolari funzioni del *matapule* era quella di collocarsi tra due capi mentre essi bevevano *kava*, in modo tale che il *mana* dell'uno non interferisse con quello dell'altro e quindi non provocasse malattie. Questa precauzione era diffusissima in Polinesia, ma si trovava anche in Melanesia presso popolazioni che abitualmente bevevano *kava* (nella parte settentrionale di Malakula, una delle Isole Vanuatu).

Questo introduce il concetto di *mana* (o *men*), che non è propriamente polinesiano, come molti studiosi ritengono, perché fu rinvenuto per la prima volta da Codrington nelle Isole Banks, presso popolazioni di lingua melanesiana. Il *mana* è il potere posseduto da un individuo in forza del suo rapporto particolare con il mondo dei morti, cioè grazie al rango degli antenati che lo proteggono. Il *mana* può crescere o diminuire a seconda del comportamento di ciascuno nei confronti della potenza ereditata al momento della nascita. Essere sconfitti in guerra o essere catturati come prigionieri riduce il *mana*, ma ancora maggiore è la sua riduzione se si è costretti, come servi, a lavorare con le donne in cucina. In questi casi estremi soltanto il sangue versato in un omicidio può ripristinare il livello precedente di *mana*. Questa necessità della vendetta, *utu*, o «recupero» (*payback*), come direbbero in Nuova Guinea, è giustificata, dunque, dalla necessità di recuperare il *mana* perduto. Quando ciò non è possibile, soltanto il suicidio sarà risolutivo. In Nuova Zelanda capita talvolta che donne di alto rango abbandonino i loro mariti meno nobili per impedire che il proprio *mana* personale sia superato dalla fama guadagnata in battaglia dai loro coniugi guerrieri.

Il *mana* è legato al *tapu* (o *kap*, *kep*, ecc.) che, dal punto di vista del singolo possessore di *mana*, è un potere (detenuto da altri) che minaccia il suo *mana*. La schiena e la parte posteriore della testa sono le parti del corpo che possono essere maggiormente *tapu* e perciò non devono essere toccate. La gravità del *tapu* dipende dal ceto sociale del suo portatore. Si dovrà perciò fare un giro molto ampio pur di non passare dietro la schiena di un capo, dei suoi parenti e di sua moglie. Il *tapu* di una persona aumenta o diminuisce proporzionalmente alla quantità del suo *mana*. Il più alto livello di *tapu* fu quello di alcune principesse hawaiiane che sposarono il proprio fratello. Essendo più anziane dei loro sposi, godevano di un superiore livello sociale: per questo motivo potevano uscire soltanto di notte e chiunque ne scorgeva i volti doveva essere immediatamente ucciso. Di giorno, perciò, rimanevano nascoste, mentre di notte giravano precedute da alcuni servitori che avvertivano tutti di guardare da un'altra parte.

Anche sul campo di battaglia si mettevano in atto particolari procedure che coinvolgevano il *tapu*. Nessun parente (biologico o di tipo classificatorio) della moglie di un guerriero poteva in alcun modo essere colpito: così si spiega perché, in genere, erano assai pochi i caduti in occasione degli scontri che scoppiavano nelle isole (va comunque ricordato che i matrimoni erano in genere realizzati tra linee di discendenza antagoniste, superando nei fatti la loro concorrenza per il prestigio). Mangiare, bere o fumare all'interno di una casa comune ancora in costruzione provocava, tra i Maori, un *tapu* di grado assai elevato, che si potrà cancellare soltanto se una donna, primogenita e di alto rango, cucinerà e consumerà un *kumara* (patata dolce) arrostito all'interno della casa. Soltanto dopo questa procedura altre donne e i bambini potranno entrare nell'edificio e tutti potranno consumare i pasti al suo interno. Questo *tapu* è valido ancora oggi: storie orrende si raccontano a proposito di operai e carpentieri, da poco convertiti al Cristianesimo, che si sarebbero ammalati e sarebbero morti dopo aver mangiato all'interno di una casa in costruzione.

Un altro sistema strutturato di potere, che si fonda sopra numerose e diverse autorità e funzioni, sia antitetiche sia complementari, è quello che coinvolge il capo e il signore della terra (*mata ni vanua*, nelle Isole Figi). Questa struttura presenta un grande numero di varianti.

In qualche caso i signori della terra non esistono, semplicemente perché essi sono stati cacciati via e i loro territori hanno cambiato proprietario. Oppure essi risiedono letteralmente vicino all'abitazione del capo e portano titoli diversi, imposti loro per ridurre il legame con la terra. Possono, ancora, essere soltanto presenti e venerati occasionalmente con cerimonie, anche senza essere identificati con alcuna funzione specifica (gli *üay* a Ouvéa). Possono infine avere mantenuto un forte legame con il mondo extraumano grazie al loro ruolo di sacerdoti (*ten adro*, «che è sulla terra», oppure *alalu*, «che va in coppia»), unici uomini in grado di comunicare con gli esseri divini: in questo caso appaiono troppo pericolosi per essere accettati all'interno del cortile del capo, nel quale sono sostituiti da speciali capi secondari o vicari (*atresi*, che sta per *atre sine haze*, «al fianco degli dei», nell'isola di Lifou). Nei confronti di questi capi secondari ci si comporta, in occasione delle cerimonie rituali, come se fossero loro a controllare le divinità (*haze*) che in realtà sono servite dai *ten adro*. Gli *atresi* non hanno, peraltro, alcun potere particolare, dal momento che devono sottomettersi ai rispettivi sacerdoti *ten adro*, che potrebbero anche rifiutarsi di agire come richiesto.

Le comunità che abitano le isole del Pacifico sono organizzate intorno a un intreccio di diversi sistemi sociali, che si reggono sopra fragili atti di compensazione attraverso i quali i capi delle famiglie o delle linee di discendenza cercano sempre di salvaguardare la loro autonomia d'azione. Questi capi non cercano soltanto il consenso, come spesso si dice, ma, al contrario, si avvalgono di quel consenso che riescono a costruire, o contribuiscono a determinare, per raggiungere il loro autentico obiettivo, che è l'ottenimento di una buona quantità di prestigio a scapito degli altri. Nella maggioranza dei casi ogni uomo che appartiene a un certo rango sociale è coinvolto in una competizione personale per il prestigio con un altro uomo di pari rango, così come è stato, del resto, per i loro padri prima di loro. Questa competizione tra capi è così pervasiva che la vera istituzione sembra essere la competizione in se stessa, anziché i capi concorrenti. E ciascuna parte si appella alla parte corrispondente del mondo esterno, per cui anche la terra invisibile abitata dalle divinità e dagli antenati è suddivisa tra i partiti antagonisti che si scontrano nel mondo degli uomini.

Quando nelle isole fu introdotto il gioco del calcio, i giovani si rivolgevano ai sacerdoti tradizionali per vincere gli incontri, perché avevano intuito che il Dio dei cristiani, che è «di tutti», non avrebbe aiutato loro in particolare. Anche le decisioni politiche erano condizionate dai responsi dei veggenti e degli indovini, che potevano essere sia uomini che donne. E pure attraverso la divinazione coloro che si opponevano alle autorità coloniali dovevano ottenere l'approvazione dei loro progetti. Per questo motivo era spesso assai difficile, per le forze di polizia, prevedere quando e dove sarebbero scoppiati disordini.

Nel corso del XIX secolo si sviluppò una singolare credenza intorno a un nuovo tipo di potere, considerato sempre negativo, associato ai cosiddetti involti magici. Tali involti, che si trasmettevano da persona a persona e non potevano essere ereditati, avevano il potere di uccidere chi si trovasse nella direzione in cui venivano puntati. Noti come *doki*, *doghi* o *narëk*, sembra che siano arrivati in Oceania per la prima volta nel XVII secolo, a bordo delle navi che conducevano i missionari e le loro famiglie in Melanesia. Furono introdotti dai marinai *lascar* che li portavano con loro durante la navigazione dal Congo portoghese, da cui fuggivano in seguito a una campagna contro la stregoneria intrapresa dai gesuiti portoghesi.

Il dio nascosto dentro questi involti si dice che abbia un organo sessuale di fuoco e che «mangi» i suoi successivi proprietari se costoro non gli offrono vittime in numero sufficiente. Questa convinzione crebbe fortemente in seguito alla drammatica diminuzione della popolazione melanesiana dovuta alla grande diffusione della gonorrea. La fede nel potere degli involti magici si affievolì, tuttavia, in seguito a due campagne dell'Organizzazione mondiale della Sanità (nel 1960 e nel 1962) che debellarono in larga misura la gonorrea nelle Vanuatu. Oggi in Melanesia la stregoneria è raramente nominata, tranne che nelle città, dove rappresenta un tema affascinante per molti appartenenti alle comunità dei bianchi e dei meticci. Gli Aborigeni delle isole, invece, ne parlano volentieri alla popolazione bianca perché sanno che gli Occidentali amano le storie spaventose.

Anche i missionari e molti studiosi europei tendono a credere che la stregoneria sia un aspetto fondamentale della cultura delle isole del Pacifico. Questo è uno dei tipici casi in cui si attribuiscono agli isolani ciò che in realtà fa parte della nostra cultura. Ampiamente diffusi sono invece i guaritori e i veggenti, insieme a un complicato sistema di benedizioni e maledizioni, ma sarebbe un errore identificare questi fenomeni con la stregoneria e con la magia occidentali, poiché di fatto molto diversi sono i sistemi di credenze che stanno alla base delle pratiche religiose delle isole del Pacifico.

La mitologia. Una nuova documentazione autentica dei testi delle tradizioni orali delle isole del Pacifico si va oggi fortunatamente sostituendo ai vecchi adattamenti degli autori europei. Nelle raccolte più antiche le narrazioni mitiche erano spesso abbreviate e differenti versioni erano mescolate insieme; gli autori eliminavano le parti che non erano di loro interesse e talvolta, in-

vece, evidenziavano alcuni elementi applicando una regola pratica ma del tutto priva di fondamento scientifico: più un tema è ricorrente, più è autentico. Questo sistema fondato su una sorta di maggioranza statistica non teneva conto del fatto che ogni linea di discendenza possiede (e difende con forza) una propria versione di ogni singola narrazione mitica e che peraltro ogni versione è ugualmente autentica. L'autenticità è un concetto introdotto dal Cristianesimo; esso non ha alcun valore all'interno di una tradizione improntata, invece, su prospettive multiple.

La tradizione orale delle isole del Pacifico è costituita da numerosi temi generali espressi in forma letteraria o poetica; ciascuna variante veicola una grande quantità di informazioni grazie all'uso di nomi particolari: i nomi degli esseri viventi, dei diversi eroi o esseri divini, degli antenati e, infine, i toponimi che indicano i confini e i dettagli del territorio abitato da un gruppo sociale. Di tutte queste versioni non è richiesta alcuna sintesi: ognuna è creata esclusivamente allo scopo di accrescere il prestigio del gruppo di discendenza titolare del mito. Le contraddizioni tra versioni discordanti hanno semplicemente il senso di evidenziare le differenze tra i diversi gruppi di discendenza e stabilire l'autonomia e il prestigio di ciascuno di essi.

Il problema metodologico, per gli studiosi, consiste nella necessità di isolare ciascun frammento di informazione reperibile nella documentazione testuale. È necessario innanzitutto ricostruire una versione completa della narrazione, nella parlata locale. Attraverso la comparazione tra le diverse versioni (provenienti da una medesima area geografica), si può cominciare a vedere quale parte della narrazione è esplicita e quale implicita, ma comunque comprensibile per qualsiasi ascoltatore locale con un minimo di competenza, anche se non facile da afferrare per un occidentale. Questi testi, dunque, possono essere letti almeno su due diversi livelli: considerarne soltanto il significato apparente è un errore frequente. Bisognerebbe imparare il significato di ogni parola, di ogni sequenza di parole, nonché il simbolismo sociale di ciascun nome. I nomi, infatti, possono indicare all'ascoltatore dotato della competenza locale che una certa località è un luogo sacro, che un territorio è importante oppure insignificante, che un certo luogo è quello in cui dovrebbero essere deposte le offerte (un pezzo di arbusto dai colori brillanti oppure una pietra collocata in cima a un piccolo cumulo di pietre), che un appezzamento di terreno è maledetto e quindi non può essere coltivato, che un certo luogo non deve essere frequentato da un bambino o da una donna incinta, e via dicendo.

I sentieri sono di proprietà individuale se conducono al campo di una sola persona, ma sono sotto il controllo di una linea di discendenza se si spingono all'interno del suo territorio, e dell'intero gruppo sociale se collegano vari villaggi. L'abbinamento di due nomi all'interno di una narrazione delimita e definisce un sentiero o una strada, e in questo modo rappresenta il legame del gruppo o del singolo con quella strada o sentiero.

Spesso le divinità principali non vengono nominate, se non attraverso riferimenti indiretti o epiteti descrittivi molto generali (ad esempio: «il grande dio») oppure, come accade in Polinesia, i loro nomi possono essere modificati mediante l'aggiunta di appellativi, per cui ogni gruppo sociale utilizza di fatto una diversa variante del nome del dio: in questo modo è possibile collocare quella particolare divinità all'origine del loro gruppo di discendenza senza urtare i sentimenti dei gruppi vicini. In Polinesia esiste, almeno in teoria, un unico dio del cielo e della foresta, il cui nome è Tane; in realtà ci sono tanti Tane quanti sono i gruppi di discendenza che abitano una certa isola, in quanto ciascuno di questi diversi Tane è il primo nome che viene citato nella genealogia di quel particolare gruppo.

L'esistenza di tutti gli elementi presenti sulla terra (sociali, biologici e materiali) è attribuita all'azione dei defunti (che si crede possiedano, individualmente o collettivamente, enorme potere) oppure dei cosiddetti eroi culturali, che sono protagonisti dei miti cosmogonici o semicosmogonici. L'origine della cultura è spesso attribuita a uno di questi eroi oppure a una coppia di fratelli. Nel distretto di Madang, della Papua Nuova Guinea, questi fratelli sono Kilibob, l'inventore di tutte le arti utili, e Manup, che governa l'amore, la magia, la stregoneria e la guerra. Si crede che entrambi i fratelli un giorno ricompariranno: il ritorno di Kilibob sarà annunciato dall'arrivo da sud, dall'isola di Siasi, di una tavola di legno scolpita proveniente dal mare, mentre l'arrivo di Manup dalla comparsa di una canoa proveniente da nord. I cosiddetti *cargo cults* hanno integrato questo mito nel loro sistema. All'inizio gli esploratori bianchi venivano spesso scambiati per i defunti, che ritornavano per donare la loro ricchezza ai discendenti. Lo straordinario potere di mobilitazione di tali miti è confermato dai numerosissimi culti messianici che sono sorti in tutto il Pacifico, a partire dall'antico culto Mamaia di Tahiti fino ai più recenti *cargo cults* sviluppatisi nella Papua Nuova Guinea e in Melanesia. Sembra che questi culti messianici o profetici esistessero nella zona sin da epoche estremamente antiche: uno di essi (la storia di Roy Mata, diffusa nella regione centrale delle Vanuatu) risale addirittura, in base a datazioni fissate su base archeologica, circa al 1300 a.C. Ad ogni modo, le concezioni religiose costituiscono, di solito, il mezzo per giustificare il funzionamento di una società e di una cultura: per sostenere, in generale, l'istituzionalizzazio-

ne e non il cambiamento. Le credenze locali delle isole del Pacifico sono responsabili, ancora oggi, della stabilità delle società nella regione. L'esperienza maturata negli ultimi decenni ha dimostrato che le credenze e le concezioni religiose dei nativi sono ben lungi dall'essere scomparse nelle isole del Pacifico, anche se l'intera area è ufficialmente cristiana. Le preghiere vengono ancora rivolte agli antenati e a tutti quegli esseri simbolici la cui presenza invisibile è tuttora percepita.

Un esempio calzante è la persistenza, quasi ovunque, di una tradizionale credenza nell'esistenza di orchi e orchesse. Essa non va interpretata come un riferimento all'antica pratica del cannibalismo, come alcuni autori hanno pensato. Esaminando l'intera gamma delle figure che portano gli stessi nomi, ci si accorge, infatti, che esistono anche orchi del tutto benevoli, che non mangiano mai nessuno, mentre altri si comportano come generalmente ci si aspetta che gli orchi si comportino. Ciascuno di essi è associato a un luogo sacro dove, al momento opportuno, vengono deposte delle offerte di primizie. Gli orchi si distinguono tra loro facendo riferimento a un luogo sacro: per un ascoltatore competente, la menzione di una certa località è di per sé sufficiente a indicare un preciso orco.

Lo stesso vale per ogni essere divino. Le divinità locali, maschili e femminili, che provocano pioggia, temporali e inondazioni sono riconosciute come benevole o malefiche a seconda del luogo cui sono associate e che, in questi casi, si pensa sia la loro dimora. Gli abitanti delle isole imparano dunque rapidamente migliaia di nomi particolari che, messi insieme, coprono come una rete l'intera isola, distinguendo come su una mappa tutti i gruppi di discendenza con i quali tali nomi sono associati.

Nelle isole del Pacifico gli individui realizzano le proprie ambizioni attraverso il controllo di alcune potenze attive nel mondo circostante. Ciascun gruppo di discendenza possiede il proprio ruolo all'interno di una rappresentazione simbolica dell'universo. Piante commestibili, pesci, polpi, squali, balene, uccelli, mammiferi, belve, nuvole, tuoni, pioggia, uragani, vulcani, il sole: ogni cosa ha il suo «signore» il quale, a nome del proprio gruppo di discendenza, si assume la responsabilità delle cerimonie rituali necessarie per indurre le piante a crescere, il sole a splendere e la pioggia a cadere, quando necessario, oppure a prevenire le catastrofi (maremoti, uragani, eruzioni vulcaniche). Ogni «signore» svolge il proprio ruolo all'interno di una armonia universale e recita la propria parte per la sopravvivenza di tutti. Coloro che dominano sul sole e sulla pioggia sono considerati particolarmente potenti. Questo sistema è stato definito «totemismo» dai primi studiosi, che lo collegarono a sistemi riscontrati altrove, essendo convinti che si trattasse di una istituzione a diffusione universale. Ma i fatti non confermano questa ipotesi: le strutture attraverso le quali le persone controllano l'universo circostante sono molto diverse tra loro e non vanno assolutamente costrette all'interno di un unico modello. Una analisi approfondita del sistema diffuso nelle isole del Pacifico mostra che animali, piante e fenomeni meteorologici sono considerati una delle forme che i defunti di un certo gruppo di discendenza possono assumere per apparire ai loro discendenti quando questi ultimi cercano di controllare lo specifico aspetto del cosmo cui essi sono associati.

La visione del mondo. Gli abitanti delle isole del Pacifico considerano il mondo in cui vivono come uno spazio dinamico, in cui le diverse forze (quelle degli esseri *mana*, per esempio) si snodano lungo un percorso concepito come una spirale. Secondo il politico e poeta John Kasaipwalova, nato a Kiriwina nelle Isole Trobriand, il sentiero a spirale è quello che necessariamente ogni potenza deve percorrere per crescere all'infinito. Così si spiega, per esempio, perché sulle isole che compongono la Melanesia tutte le danze seguono un andamento rotatorio, che apparentemente descrive dei cerchi, ma in realtà riproduce il tracciato di una spirale che parte da un punto centrale, che può essere immaginario oppure concretamente rappresentato da un palo. I danzatori si muovono di solito da destra verso sinistra, ma, se la danza vuole ricordare una morte recente, la direzione viene invertita. Così si spiega anche la presenza di spirali e cerchi concentrici incisi dappertutto sulle rocce.

Un'altra danza tradizionale (documentata nell'isola di Tanna, ma anche in altri luoghi) coinvolge centinaia di danzatori uomini che si muovono da un estremo all'altro dello spazio dedicato alla danza spostandosi apparentemente lungo il medesimo asse longitudinale; ma se si osserva il ballo per tutta la notte, ci si accorge che la schiera dei danzatori cambia leggermente l'angolazione dei suo passi ogni volta che attraversa lo spazio della danza. Con il passare del tempo, in altri termini, essi descrivono, in modo lento e potente, una serie di giri, riproducendo così il motivo della spirale.

La spirale è il mezzo che pone in collegamento la terra dei morti e il mondo degli uomini. Quando i vivi danzano, anche i defunti e gli spettri eseguono la stessa danza nel medesimo momento, sulle stesse melodie. I due mondi paralleli, dunque, agiscono in armonia nelle notti in cui centinaia di persone si riuniscono per danzare insieme. Essi si separano nuovamente durante il giorno, quando i morti e gli dei si ritirano e rimangono a guardare da lontano (benché siano sempre presenti e pronti a intervenire, se necessario).

Le famiglie si riuniscono non soltanto in occasione

dei matrimoni, ma anche in seguito alle apparizioni dei morti. Quando una persona, infatti, vede uno spettro bianco venirle incontro per strada, saprà che dall'altra parte dell'isola qualcuno è morto e deciderà di partire attraversando le montagne per partecipare alle cerimonie funerarie.

Occorre andare nella Polinesia orientale (ad eccezione dell'Isola di Pasqua, dove non è chiaro come stiano le cose riguardo a questo aspetto) per incontrare una visione del mondo secondo la quale i defunti e gli dei sono nettamente separati. In queste isole le divinità di carattere più generale e, in qualche modo, ufficiale, quelle cioè che sono responsabili dei grandi spazi del mondo degli uomini (il mare, l'aria, le foreste, le terre coltivate), dimorano in cielo, dove conducono la loro esistenza dopo aver vissuto per un certo tempo sulla terra. Quaggiù essi hanno in antico costituito le basi della società umana, com'era prima dell'arrivo dell'uomo bianco. I defunti, invece, abitano nel loro regno sotterraneo. Gli dei e gli eroi della Polinesia orientale erano venerati all'interno di luoghi di culto privi di tetto. Questa visione del mondo ha particolarmente interessato gli studiosi occidentali, i quali come sempre si sono concentrati su ciò che è apparso loro maggiormente familiare.

Molti tra i primi osservatori occidentali erano anche convinti che il sacrificio umano facesse parte della religione della Polinesia orientale. Sappiamo per certo che su tutte le isole del Pacifico per le trasgressioni religiose e sociali erano previsti due tipi diversi di castighi. Chi si macchiava di colpe di livello inferiore era costretto all'esilio, di solito in luoghi in cui avrebbe potuto incontrare dei parenti; per le colpe più gravi, invece, era previsto il boia, per decisione dei capi. Il condannato a morte veniva ucciso con un solo colpo inferto a sorpresa alla nuca con una corta clava di pietra, in genere ricurva. Alcune parti del corpo (gli occhi o il cuore) venivano talora offerte alla divinità. Non esiste però alcuna prova di veri e propri sacrifici umani, del tipo di quelli immaginati dai missionari e dai primi testimoni europei.

Al di fuori della Polinesia orientale la maggior parte delle divinità si credeva vivesse vicino agli uomini, curandosi delle loro colture e della loro attività di pesca o caccia. In Melanesia alcune divinità erano addirittura rinchiuse per tutta la stagione all'interno di figure in pietra collocate nel terreno. Queste divinità, dunque, non vivevano in cielo e non venivano interpellate in occasione delle grandi riunioni cerimoniali (che del resto avevano a che fare con la concorrenza tra capi piuttosto che con forti convinzioni personali).

In tutte le isole del Pacifico la presenza divina può essere racchiusa all'interno di una figura scolpita, ma il dio non ha alcun obbligo di scegliere questa particolare dimora. Gli dei possono incarnarsi a piacimento in pietre, alberi, affioramenti rocciosi, balene, squali, stuoie e fasci di *sennit* avvolti accuratamente (a Tahiti questi ultimi assumono precise caratterizzazioni essendo contrassegnati da accurati tratti somatici) oppure in raffigurazioni realizzate appositamente, ricoperte da un grande numero di ciondoli di conchiglia. Gli dei possono anche insediarsi in sculture lignee che raffigurano volti umani, chiamate «teste delle conchiglie-moneta», che in Nuova Caledonia sono associate a Urupwe, che è uno dei nomi della divinità che regna suprema sulla terra dei morti. Le sculture monumentali sono invece raramente considerate possibili custodie di presenze divine, ad eccezione degli oggetti fatti di vimini e coperti di piume di pappagallo che, nelle Hawaii, venivano portate in battaglia come rappresentazioni di Kū-kā'ili-moku, il dio della guerra, ma che rappresentano in realtà un particolare gruppo di discendenza legato dalla fedeltà alla stessa *chieftainship*. Sempre nelle Hawaii, quando la presenza di un dio veniva invocata all'interno di una abitazione, si avvolgevano grandi teli di tapa bianca intorno a un largo spazio vuoto.

[Vedi anche *CARGO CULTS*; *MANA*; *MELANESIA, RELIGIONI DELLA*; *MICRONESIA, RELIGIONI DELLA*; *POLINESIA, RELIGIONI DELLA*; *TABU*].

BIBLIOGRAFIA

J. van Baal e J. Verschueren (curr.), *Dema. Description and Analysis of Marind-Anim Culture*, Den Haag 1966.

G. Bateson, *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of a New Guinea Tribe*, Cambridge 1936, 2ª ed. Stanford/Cal. 1958 (trad. it. *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Torino 1988).

Luelen Bernart, *The Book of Luelen*, J.L. Fischer, S.H. Riesenberg e Marjorie G. Whiting (edd. e tradd.), Canberra 1977 (Pacific History Series, 8).

E. Best, *Maori Religion and Mythology. Being an Account of the Cosmogony, Anthropogeny, Religious Beliefs, and Rites, Magic, and Folk Lore of the Maori Folk of New Zealand*, Wellington 1924-1982 (Dominion Museum Bulletin, 10-11).

R.H. Codrington, *The Melanesians. Studies in Their Anthropology and Folklore*, Oxford 1891, rist. New Haven/Conn. 1957.

A.B. Deacon, *Malekula. A Vanishing People in the New Hebrides*, Camilla H. Wedgewood (cur.), London 1934, rist. Oosterhout 1970.

M.-J. Dubois, *Mythes et traditions de Maré, Nouvelle Calédonie. Les Eletok*, Paris 1975 (Publications de la Société des Océanistes, 35).

W. Ellis, *Polynesian Researches, During a Residence of Nearly Eight Years in the Society and Sandwich Islands*, I-IV, London 1832-1836.

R. Firth, *The Work of the Gods in Tikopia*, London 1940, 2ª ed. 1967.

R.F. Fortune, *Manus Religion. An Ethnological Study of the Manus Natives of the Admiralty Islands*, Philadelphia 1935 (Memoirs of the American Philosophical Society, 3).
Ch.E. Fox, *The Threshold of the Pacific. An Account of the Social Organization, Magic, and Religion of the People of San Cristoval in the Solomon Islands*, London 1924.
M. Gagnière, *Étude ethnologique sur la religion des Néo-Calédoniens*, Saint-Louis 1905.
J. Guiart, *Un Siècle et demi de contacts culturels à Tanna, Nouvelles-Hébrides*, Paris 1956.
J. Guiart, *Mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie*, Paris 1966. Completamente riscritto col titolo *Et le masque sortit de la mer. Les pays canaques anciens de Hienghène à Témala, Gomèn, et Koumac*, Le Rocher-à-la-Voile 2002.
R. Guidieri, *La Route des morts*, Paris 1980 (trad. it. *Il cammino dei morti*, Milano 1988).
A.C. Haddon et al. (curr.), *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, VI, *Sociology, Magic, and Religion of the Eastern Islanders*, Cambridge 1908.
S.M. Kamakau, *Ka Po'e Kahiko. The People of Old*, Dorothy B. Barrère (cur.), Mary Kawena Pukui (trad.), Honolulu 1964.
J.W.T. Kaniku, *The Epic of Tauhau*, Port Moresby 1975.
R.M. Keesing e P. Corris, *Lightning Meets the West Wind. The Malaita Massacre*, Oxford-Wellington-New York 1980.
M. King (cur.), *Tihe Mauri Ora. Aspects of Maoritanga*, Wellington 1978 (una raccolta di saggi di autori maori).
P. Lawrence e M.J. Meggitt (curr.), *Gods, Ghosts, and Men in Melanesia. Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*, Melbourne 1965.
M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris 1947, 1985.
Br. Malinowski, *Magic, Science, and Religion*, Garden City/N.Y. 1948 (trad. it. *Magia, scienza e religione*, Roma 1976).
Jutta Malnic e J. Kasaipwalova, *Kula. Myth and Magic in the Trobriand Islands*, Wahroonga 1998.
A. Métraux, *Ethnology of Easter Island*, Honolulu 1940 (Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin, 160).
T. Monberg, *Bellona Island Beliefs and Rituals*, Honolulu 1991.
A.T. Ngata, *The Songs. Scattered Pieces from Many Canoe Areas*, Pei Te Hurinui Jones (ed.), I-III, Wellington 1961.
E. Sterling, *The Teachings of a Maori Elder, as Told to Anne Salmond*, Wellington 1980.
B. Telban, *Dancing through Time. A Sepik Cosmology*, Oxford 1998.
G.W. Trompf, *Melanesian Religion*, Cambridge 1991.
M. Young, *Magicians of Manumanua. Living Myth in Kalauna*, Los Angeles-Berkeley/Cal.-London 1983.

JEAN GUIART

Movimenti missionari

Anche se quasi tutti gli abitanti delle isole del Pacifico sono cristiani (con l'eccezione degli abitanti di alcune zone interne della Nuova Guinea, dove il Cristianesimo ha fatto solo alcune incursioni), molti individui, famiglie e villaggi hanno conservato una condizione religiosa di «pagani». Sebbene il Cristianesimo sia profondamente radicato nel Pacifico, esso rappresenta soltanto una delle numerose concezioni del mondo a cui gli isolani fanno riferimento contemporaneamente, senza peraltro percepire alcuna contraddizione. Ancora oggi le famiglie decidono quale figlio maschio sarà educato per diventare un capo locale, quale riceverà un'istruzione europea per diventare un funzionario pubblico, un pastore protestante oppure un sacerdote o catechista cattolico, e chi, infine. rimarrà nel villaggio per imparare la dottrina religiosa tradizionale e mantenere aperti gli antichi sentieri che conducono al mondo invisibile.

Il Cristianesimo degli isolani del Pacifico ha natura prevalentemente mitica. Maurice Leenhardt (1922) ha colto perfettamente il tipo di comprensione del Cristianesimo degli isolani del Pacifico quando ha descritto il passaggio di un gruppo di soldati melanesiani attraverso il Canale di Suez, nel 1915. Questi soldati si stupirono nell'apprendere di trovarsi vicino alle terre della Bibbia e scrissero a casa esprimendo la loro sorpresa: non avevano mai pensato che i luoghi descritti dalla Bibbia esistessero davvero. Ancora oggi molti abitanti delle isole del Pacifico non riconoscono il valore storico e perfino geografico delle narrazioni bibliche: per loro si tratta semplicemente di una storia fantastica e Gerusalemme e gli altri luoghi sacri hanno un'esistenza soltanto simbolica. Raramente, tuttavia, confessano queste loro convinzioni a un bianco, né influisce significativamente su di esse la testimonianza dei pochissimi isolani che hanno viaggiato fino allo Stato di Israele.

La storia delle missioni cristiane nel Pacifico. Sulla maggior parte delle isole del Pacifico esistono comunità sia protestanti che cattoliche, con una significativa prevalenza di protestanti. Le missioni più recenti sono state quelle di avventisti del settimo giorno, assemblee di Dio, testimoni di Geova, santi degli ultimi giorni (mormoni) e baha'i. Tra questi gruppi, soltanto gli avventisti e i mormoni hanno avuto un reale successo. Nelle Hawaii, a Tahiti e nelle Tuamotu e, più recentemente, nelle Isole Figi, l'attività missionaria dei mormoni ha dato luogo a una Chiesa separatista, il movimento Kanito (o Sanito).

In un primo momento le Chiese protestanti avevano accuratamente suddiviso l'intera area del Pacifico in regioni nelle quali i diversi gruppi missionari avrebbero dovuto svolgere le loro attività. Nel 1795, per esempio, la neonata London Missionary Society scelse Tahiti come prima sede della sua attività missionaria. Dopo aver superato moltissime difficoltà, ampliò il raggio delle proprie iniziative nelle Isole Australi, nelle Isole Cook, a Samoa, nelle Isole della Lealtà, nelle regioni occiden-

tale e orientale della Papua (la parte sudorientale della Nuova Guinea) e nelle Isole Torres. La Wesleyan Missionary Society, fondata a Londra nel 1814, svolse dapprima la propria opera a Tonga, nelle Figi, nelle Isole Salomone e in Nuova Zelanda. La Chiesa anglicana, rappresentata dalla Melanesian Mission, con sede a Auckland, in Nuova Zelanda, operò nelle Vanuatu settentrionali (che un tempo si chiamavano Nuove Ebridi e Isole Banks) e nelle Isole Salomone orientali. La South Seas Evangelical Mission, con sede nel Queensland, in Australia, teoricamente non denominazionale ma di stampo prevalentemente battista, svolse la propria attività nelle isole centrali dell'arcipelago delle Salomone. L'American Board of Commissioners for Foreign Missions, fondato a Boston nel 1820, fu attivo nelle Hawaii e nelle zone della Micronesia che non erano state convertite al Cattolicesimo in seguito all'impresa di Magellano (Isole Gilbert, oggi note come Kiribati). I presbiteriani scozzesi convertirono gli abitanti delle Vanuatu meridionali e centrali. La Nuova Zelanda fu ripartita tra la Church Missionary Society, fondata a Londra nel 1799, la Wesleyan Missionary Society e la Chiesa anglicana. In Nuova Guinea le autorità tentarono di organizzare l'opera missionaria affidando regioni distinte a gruppi diversi, ma prima del 1914 l'area settentrionale dell'isola si trovava sotto il controllo della Germania, il che permise alla Chiesa luterana e agli ordini religiosi cattolici di condurre l'attività missionaria in quella zona. Dopo circa mezzo secolo le Chiese presbiteriane e metodiste della Nuova Zelanda e dell'Australia assunsero la responsabilità di quelle isole per conto delle Chiese dei loro Paesi d'origine. Ai presbiteriani di Australia fu assegnata la costa occidentale e a quelli di Nuova Zelanda la costa orientale.

Le missioni cattoliche in rare occasioni arrivarono per prime nelle diverse isole del Pacifico: per questo motivo la presenza dei cattolici è minoritaria quasi dappertutto. I padri maristi (facenti capo alla Società di Maria, fondata a Lione nel 1818) istituirono delle missioni nelle Isole Salomone, Vanuatu, Figi, Tonga, Samoa, in Nuova Zelanda, a Bougainville, nelle Isole Wallis e Futuna e in Nuova Caledonia. In queste ultime tre località i cattolici costituiscono oggi la maggioranza della popolazione. I padri della Congregazione dei Sacri Cuori di Gesù e di Maria, aventi sede a Parigi, lavorarono attivamente nelle Hawaii, a Tahiti e nelle Isole Marchesi. I missionari del Sacro Cuore di Gesù, fondati a Issoudun, in Francia, operarono dapprima fra i nativi di Papua e più tardi nella Nuova Britannia, nelle Isole dell'Ammiragliato, nelle Isole Gilbert e a Nauru. Altri ordini ecclesiastici cattolici ebbero risultati positivi in altre località della regione. Tra i maristi cattolici che divennero martiri, ricordiamo monsignor Epalle, morto nelle Salomone nel 1845, e padre (san) Pierre Chanel, scomparso a Futuna nel 1841. L'assassinio di frate Blaise Marmoiton nel 1847 a Balade, in Nuova Caledonia, fu la conseguenza, secondo la popolazione locale, del suo compito di sorvegliare le scorte alimentari della missione, per cui aveva addestrato un grosso cane a inseguire e azzannare i Kanak. Ci fu una carestia e i padri maristi si rifiutarono di condividere le loro provviste con la popolazione locale. I Kanak uccisero sia il cane che il religioso e si appropriarono del cibo in quel momento di bisogno.

La storia della cristianizzazione mostra alcune caratteristiche ricorrenti, in quanto tutti gli enti missionari, sia protestanti che cattolici, utilizzarono la medesima tecnica. Le conversioni di massa furono accelerate dalla conversione dei membri dell'aristocrazia locale. Prima che fosse istituita l'amministrazione coloniale diretta, spesso i capi indigeni diventavano cristiani soltanto per ottenere un riconoscimento ufficiale da parte delle potenze europee. Poi chiedevano e ottenevano le armi da fuoco, utilizzate per sconfiggere i nemici locali e imporre le loro dinastie. Per questo capi locali in lotta tra loro aderirono a confessioni diverse, provocando vere e proprie guerre religiose tra convertiti al Cattolicesimo e al Protestantesimo a Samoa, Tonga, nell'isola Wallis, nelle Figi e a Ouvéa e Maré, nelle Isole della Lealtà. Gli avventisti del settimo giorno, per esempio, prosperarono proprio a discapito delle Chiese ufficiali, provocando la conversione di gruppi la cui linea politica era contraria a quella della Chiesa maggiormente diffusa. Le assemblee di Dio, i testimoni di Geova e, in minor misura, i mormoni ottennero molte conversioni in maniera simile.

Le missioni cristiane nelle isole del Pacifico furono spesso coinvolte nei conflitti locali legati a questioni territoriali e di *status* sociale e, altrettanto spesso, i missionari furono usati da una fazione per ostacolare i propositi di un'altra. Simili eventi si verificarono nella parte occidentale di Tanna, nelle Vanuatu, dove la missione presbiteriana era attiva nella città di Lenakel, e a Wagap, in Nuova Caledonia, dove i padri maristi furono coinvolti da una fazione in una disputa territoriale. I maristi si fecero prendere dal panico quando si videro trascinati in un alterco con dei danzatori kanak armati e chiesero rinforzi ai militari. L'ufficiale responsabile decise di aprire il fuoco su un gruppo di capi che erano stati convocati per una trattativa. In seguito a questo eccidio la missione dovette essere chiusa. Il missionario scozzese John G. Paton lasciò Port Resolution nottetempo per salvarsi da presunti sicari, che in realtà intendevano soltanto minacciarlo per porre fine alla sua pesante interferenza nella loro vita quotidiana. Paton ritornò con una nave da guerra britannica e fece cannoneggiare il villaggio, distruggendo però soltanto alcuni

maiali e alcuni alberi di cocco. Tale reazione eccessiva arrestò la cristianizzazione della regione per oltre mezzo secolo. Numerosi sono stati i casi analoghi; gli avvenimenti di cui si conoscono meglio i dettagli hanno avuto luogo a Samoa.

Per consolidare gli effetti di conversioni talvolta precipitose, i missionari istituirono dei programmi per educare i giovani nativi a essere futuri *leader* di movimenti intesi a diffondere ulteriormente la fede cristiana. Tutte le missioni istituirono perciò dei collegi in cui i bambini venivano condotti in età precoce, separati dai genitori per molti anni e istruiti da insegnanti spesso inesperti e quasi sempre improvvisati. Tra questi bambini, una volta cresciuti, i missionari favorirono spesso anche unioni matrimoniali.

Questo sistema di conversione e indottrinamento fu adottato per la prima volta, dopo qualche difficoltà iniziale a Tahiti, dalla London Missionary Society, che intendeva impiegare le coppie cristiane provenienti da un'isola per consolidare l'influenza della missione sulle altre isole. In seguito gli Europei andarono come missionari soltanto laddove la loro sicurezza era assicurata. Così, ad eccezione del reverendo John Williams e del reverendo G.N. Gordon, uccisi a Erromango, nelle Vanuatu, rispettivamente nel 1839 e nel 1861, la maggior parte dei martiri cristiani in Nuova Caledonia e nelle Vanuatu furono predicatori polinesiani oppure, in seguito, melanesiani provenienti dalle Isole della Lealtà, nella Nuova Caledonia propriamente detta. In epoche successive anche in Papua Nuova Guinea e nelle Isole Torres operarono predicatori di origine indigena.

Ci furono naturalmente alcuni martiri. Furono proprio i predicatori polinesiani che iniziarono a dare fuoco pubblicamente agli «idoli» di legno e, in generale, i missionari indigeni utilizzarono tattiche eccessivamente aggressive e talvolta violente per guadagnare neofiti. I casi di conversione forzata meglio documentati si verificarono a Tahiti, nelle Isole Cook, nelle Figi e nelle Vanuatu meridionali. Questi episodi, tuttavia, avvennero proprio perché i missionari che li commisero godevano di un ampio consenso popolare: una rapida conversione di massa era insieme un mezzo per ottenere il riconoscimento da parte delle potenze europee e un modo per scoraggiare gli interventi europei, che avrebbero potuto essere accusati di essere contrari alla morale cristiana.

L'impatto delle missioni cristiane. Le missioni protestanti tendevano a costruire parrocchie di villaggio attorno a nuclei di comunicandi adulti, diaconi, predicatori indigeni o, molto più tardi, pastori. Questi predicatori e le loro mogli erano stati addestrati in istituzioni centralizzate e spesso sostituivano i missionari europei che avevano ottenuto le prime conversioni. Il desiderio di avere un uomo bianco residente nel villaggio, che con il suo prestigio potesse fornire protezione contro tutti gli altri, determinava spesso una sorta di dolore collettivo protratto ogni qualvolta un missionario bianco lasciava la sua sede ed era sostituito da un nativo, come avvenne nell'isola di Futuna, nelle Vanuatu meridionali, quando il reverendo W. Gunn morì, e a Mota Lava, nelle Isole Banks, quando il personale e gli allievi dell'Anglican Theological College furono inviati nelle Isole Salomone. La London Missionary Society e la Chiesa anglicana aggiunsero a questa struttura gruppi di studio intensivo della Bibbia e associazioni femminili. I missionari cattolici in genere si limitavano a lasciare un catechista in ogni villaggio per promuovere altre conversioni. Il primo sacerdote kanak, Robert Sarawia, fu consacrato dalla Melanesian Mission nel 1874; per ottenere lo stesso risultato altre missioni dovettero attendere ancora almeno un secolo.

Spesso le missioni furono coinvolte nella promozione degli scambi commerciali tra l'Europa e le isole del Pacifico. L'incentivo al commercio provenne in parte dai nativi recentemente convertiti, che ben presto mostrarono interesse per il denaro e le merci europee. La London Missionary Society, gli anglicani e la Church Missionary Society acquistarono direttamente o presero in affitto delle navi per rifornire di prodotti alimentari i loro proseliti sparsi nelle isole, stabilendo catene di scali commerciali locali. Questi scali divennero sempre meglio organizzati e spesso furono di stimolo presso i nativi per indurli a produrre a loro volta merci per i mercati europei. E infine le missioni acquistarono intere piantagioni.

All'inizio i missionari sostennero che lo scopo di queste acquisizioni era quello di impedire agli Europei di impossessarsi di vaste porzioni di terra. Ma poi le missioni iniziarono a sfruttare le piantagioni per il loro potenziale commerciale e per sostenere il loro lavoro, anche se gli abitanti nativi ne soffrirono le conseguenze economiche. In alcuni casi le dispute riguardanti i terreni acquistati nel passato dalle missioni non sono ancora risolte. Queste missioni proprietarie di piantagioni diventarono una fonte continua di controversie per le Chiese e talvolta la terra venne restituita alla popolazione locale soltanto al conseguimento dell'indipendenza. Anche i negozi gestiti dalle missioni avevano lo scopo di fornire ai convertiti indigeni l'accesso ai beni europei a un prezzo ragionevole. Ma nelle isole che si trovavano sotto il dominio coloniale questi magazzini furono fortemente osteggiati dai colonizzatori europei, che quasi sempre desideravano accumulare rapidamente gli utili derivanti dal commercio con gli indigeni per diventare grandi proprietari terrieri. Cattive relazioni di questo genere tra le missioni e gli Europei residenti spesso continuarono fino al momento dell'indipendenza.

Le suore e le mogli dei missionari insegnarono alle donne e alle ragazze nuovi modi di vestire, a cucire e a cucinare, nonché le norme per l'allevamento dei figli e per l'igiene personale. Così si spiega, per esempio, la grande diffusione delle prime macchine per cucire portatili tra le donne di tutte le isole. Se i missionari insegnarono a leggere e a scrivere ai nativi, le loro mogli e le suore fecero lo stesso con le donne locali. L'alfabetizzazione fu in genere accolta favorevolmente dagli abitanti delle isole e contribuì alla loro resistenza di fronte alle pressioni esercitate dai bianchi.

Molte suore cattoliche furono impegnate nelle attività missionarie, accanto ai sacerdoti e ai confratelli cattolici. Esse si occupavano delle esigenze quotidiane dei sacerdoti, gestivano le scuole nelle missioni e talvolta svolgevano attività mediche. Nelle isole furono fondati numerosi ordini locali, che reclutavano le loro novizie tra le donne indigene.

Ma fu certamente nel campo della vita intellettuale che i missionari realizzarono il loro maggiore impatto sociale nelle isole del Pacifico. La London Missionary Society incaricò il linguista tedesco Fr. Max Müller di progettare un sistema di scrittura per le lingue delle isole e molti ecclesiastici protestanti dedicarono il loro tempo a imparare gli idiomi locali per poter tradurre la Bibbia in quelle lingue. Gli abitanti delle isole che avevano da poco imparato a leggere e scrivere furono orgogliosi di entrare in possesso di Bibbie e di altre pubblicazioni religiose, come il *Pilgrim's Progress* di John Bunyan. Il testo biblico, che era naturalmente assai familiare per gli Europei del XIX secolo, divenne così uno strumento concettuale comune e un importante mezzo di comunicazione tra i nativi e gli Europei.

Gli abitanti delle isole del Pacifico adottarono modi di parlare e comportamenti tratti dalla Bibbia per rendersi accettabili agli Europei. Utilizzarono persino i re biblici Davide e Salomone come modelli di politica cristiana, nel tentativo di dissuadere gli Europei dallo stabilire un controllo coloniale sulle isole. Soltanto il regno di Tonga (che riuscì a evitare qualsiasi tipo di dominazione coloniale) e le Samoa occidentali furono in grado di mantenere un confine abbastanza netto tra idee europee e modelli tradizionali di comportamento politico.

I programmi di studio proposti dalle scuole missionarie della metà del XIX secolo erano straordinariamente moderni. Nelle prime classi l'insegnamento si svolgeva esclusivamente nella lingua locale e soltanto in seguito, per gli studenti più promettenti, venivano impartite lezioni in lingua inglese o francese. Alla fine i genitori arrivarono a esigere per i loro figli un'istruzione totalmente europea. Gli avventisti furono i primi, nel 1930, ad aprire scuole con programmi modellati sul sistema europeo e a insegnare esclusivamente nelle lingue europee; altre denominazioni cristiane ne seguirono rapidamente l'esempio. In qualche caso, tuttavia, si ritornò al sistema iniziale di classi con insegnamento in lingua nativa e con l'inglese o il francese come seconda lingua, in particolare a partire dal momento in cui gli isolani iniziarono a promuovere la salvaguardia delle loro lingue e delle loro culture.

Difficile fu, nei primi anni, l'attività sanitaria delle missioni. La medicina occidentale, infatti, era in possesso di rimedi poco efficaci per le malattie tropicali e scarsi successi otteneva di fronte al vaiolo, al morbillo, all'influenza, alla tubercolosi e alle malattie veneree, patologie tutte che erano state introdotte nelle isole dagli Europei. Mentre i missionari predicavano, i nativi morivano in gran numero. La gonorrea fu un flagello assai difficile da estirpare, che limitò le nascite e per un paio di secoli provvide di fatto al contenimento della popolazione. Rara era invece la sifilide, a causa della sua immunità crociata con la framboesia. Infine le organizzazioni missionarie aggiunsero alle loro *équipe* alcuni medici specializzati e istituirono nelle isole i primi ospedali moderni.

Molto è stato scritto a proposito delle connessioni tra i governi francese e britannico e le istituzioni missionarie di quelle nazioni. Spesso i missionari chiedevano la protezione delle navi militari delle loro nazioni; va riconosciuto, in ogni caso, che quelle stesse navi da guerra furono un mezzo efficace per controllare le attività di commercianti privi di scrupoli, di cacciatori di frodo e di procacciatori di forza lavoro per le piantagioni del Queensland. Senza la presenza delle navi francesi e britanniche, probabilmente, le condizioni di esistenza, per i nativi, sarebbero state assai peggiori.

Un aspetto poco studiato dell'attività missionaria del XIX secolo in quest'area riguarda la resistenza da parte delle Chiese all'annessione coloniale delle isole da parte delle potenze europee. Le organizzazioni missionarie pretendevano in genere dai rispettivi governi l'applicazione di sanzioni e la garanzia di protezione contro l'ingerenza delle missioni rivali, ma soltanto in modo graduale accettarono la creazione di domini coloniali diretti. Così facendo, i missionari protessero di fatto le culture delle popolazioni che abitavano le isole. Se si escludono le Hawaii e Tahiti, bisogna riconoscere che i primi missionari arrivati contribuirono a preservare gli stili di vita indigeni dalla distruzione per mano dei coloni che arrivarono successivamente. Gli attuali Stati nazionali indipendenti devono molto a quei missionari solitari e testardi che rifiutarono di riconoscere autorità diverse da quella del loro Dio e spesso i *leader* politici che governano questi Stati che solo di recente hanno raggiunto l'autonomia si sono formati nell'ambito di

missioni cristiane. Quasi tutto quello che si è conservato delle culture native, peraltro, è stato custodito in maniera sotterranea, all'insaputa dei missionari, avvolto nel silenzio del personale indigeno.

A partire dagli anni '80 del secolo scorso le missioni nelle isole del Pacifico cominciarono a diventare soltanto un retaggio del passato, anche se recente. La maggior parte delle loro sedi scomparvero, anche se rimanevano ancora le scuole e gli ospedali. Il personale europeo aveva mantenuto mansioni tecniche sotto l'autorità della Chiesa locale. Le missioni più importanti hanno dato origine a Chiese indipendenti, quella presbiteriana (francese e scozzese), quella metodista e quella anglicana. Le Chiese evangeliche, soprattutto americane, hanno mantenuto le loro antiche strutture missionarie nella Nuova Guinea, concentrandosi intorno a piccoli aeroporti di montagna, dove i loro aerei rappresentano l'unico collegamento con il mondo esterno.

Queste Chiese indipendenti, soprattutto nelle città in cui avevano maggior seguito, continuarono la battaglia contro l'alcol e il tabacco che le Chiese maggioritarie avevano sostanzialmente abbandonato. Coloro che volevano abbandonare queste abitudini accorrevano in queste Chiese con le loro famiglie. I governi locali guardavano a questi sviluppi con una certa preoccupazione quando si trattava di Chiese millenariste come i testimoni di Geova. Il governo autonomo di Tahiti, tuttavia, fu molto più tollerante nei confronti dei mormoni rispetto al governo coloniale francese.

Sia la Chiesa cattolica che le Chiese protestanti concentrarono gli studi teologici in scuole centrali fondate nelle Isole Figi, che collaboravano attivamente con la University of the South Pacific, che aveva la sua sede a Suva. Da queste scuole uscirono molti intellettuali che in seguito contribuirono ai vari processi di indipendenza delle isole del Pacifico. Quando i criteri di valutazione scolastica adottati in queste scuole raggiunsero infine gli *standard* internazionali, aumentò anche il numero degli studenti che abbandonavano i corsi. Anche se in possesso di un notevole livello intellettuale, talvolta questi individui furono causa di gravi problemi quando tornarono alle loro Chiese di origine. Due di essi, un cattolico e un protestante, furono coinvolti negli eventi di Ouvéa e nell'assassinio di Jean-Marie Tjibaou.

A Tahiti le attività del movimento carismatico cattolico, che utilizzava i metodi delle Chiese evangeliche americane, ebbero una conseguenza imprevista a causa di una incontrollata propaggine del movimento sviluppatasi nell'isola di Fa'aite, nelle Tuamotu: qui padri e madri furono bruciati in un grande rogo dai loro stessi figli, i quali credevano che il diavolo si fosse impossessato di loro.

L'attaccamento degli isolani al Cristianesimo è comunque rimasto assai solido. Ratu Sir Kamisese Mara, che fu primo ministro delle Isole Figi, osservò negli anni '70 del secolo scorso che gli abitanti delle isole del Pacifico erano gli unici a prendere ancora sul serio il Discorso della montagna. Molti di essi ritengono che il Cristianesimo, abbandonato ormai dagli uomini bianchi che lo portarono nelle isole, sia ora soltanto una loro proprietà.

Problemi metodologici. Per quanto riguarda le questioni metodologiche legate allo studio della diffusione delle Chiese cristiane nelle isole del Pacifico, molto è stato pubblicato sulla storia delle missioni e dei missionari, sui metodi e sull'influenza delle missioni. Pochissime ricerche, invece, provengono direttamente dagli evangelizzatori indigeni. Inoltre i missionari stranieri mostrano spesso di non conoscere veramente le persone che hanno convertito. Anche se hanno lavorato per molti anni con gli isolani, essi per esempio non conoscono i dettagli della condizione di quelli all'interno della società. I carteggi e le memorie dei missionari sono quasi sempre costituiti dall'elenco dei nomi attribuiti con il battesimo ai loro collaboratori e poco altro. Ma anche la maggior parte degli storici non ha avuto il tempo o i mezzi per scoprire che cosa ci fosse davvero dietro questi nomi occidentalizzati.

I missionari si fecero carico di una società di cui sapevano pochissimo. Gli isolani convertiti al Cristianesimo finirono per sapere dei missionari molto più di quanto questi sapessero di loro. Emergono con una certa frequenza, infatti, casi documentati in cui il personale ecclesiastico bianco fu manipolato dai convertiti, spesso per generazioni. Gli abitanti delle isole del Pacifico non furono quasi mai passivi: spesso, anzi, si fecero beffe dei bianchi che si erano autonominati loro maestri. La storia della diffusione del Cristianesimo nelle isole non è stata scritta – naturalmente – dagli isolani e assai raramente è stata analizzata la complessità psicologica e sociologica della conversione. Maurice Leenhardt fu uno dei pochi missionari a mostrare qualche interesse per questo genere di ricerche.

Un'altra questione importante riguarda la crescita dei movimenti profetici dopo la seconda guerra mondiale. Il problema non è quale tipo di comportamento missionario abbia facilitato la diffusione di questi movimenti, ma il motivo per cui alcuni gruppi, come l'Anglican Melanesian Mission, non ebbero mai nulla a che fare con essi. Si tratterebbe di applicare un metodo di ricerca che in realtà viene raramente utilizzato: studiare, di una società, non soltanto le aree in cui una specifica istituzione esiste, ma soprattutto quelle in cui essa è assente.

[Vedi anche *CRISTIANESIMO IN OCEANIA*, articolo *Il Cristianesimo nelle isole del Pacifico*].

BIBLIOGRAFIA

E.S. Armstrong, *The History of the Melanesian Mission*, London 1900.

J. Clifford, *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley/Cal. 1982.

Comptes-rendu des conférences ecclésiastiques du Vicariat Apostolique de la Nouvelle-Calédonie, v, *Conférence sur la loi naturelle*, Saint-Louis 1905.

Marjorie Tuainekoro Crocombe (cur.), *Cannibals and Converts. Radical Change in the Cook Islands*, Suva 1983.

R.G. Crocombe e Marjorie Crocombe, *The Works of Ta'unga. Records of a Polynesian Traveller in the South Seas 1833-1896*, Canberra 1968.

R.G. Crocombe e Marjorie Crocombe, *Polynesian Missions in Melanesia, from Samoa, Cook Islands and Tonga to Papua New Guinea and New Caledonia*, Suva 1982.

A. Don, *Peter Milne, 1834-1924. Missionary to Nguna, New Hebrides, 1870 to 1924*, Dunedin 1927.

V. Douceré, *La Mission catholique aux Nouvelles-Hébrides*, Lyons 1934.

M. Ernst, *Winds of Change. Rapidly Growing Religious Groups in the Pacific Islands*, Suva 1994.

Ch.W. Forman, *The Island Churches of the South Pacific. Emergence in the Twentieth Century*, Maryknoll/N.Y. 1982.

J. Garrett, *To Live among the Stars. Christian Origins in Oceania*, Genève-Suva 1982.

J. Garrett, *Footsteps in the Sea. Christianity in Oceania to World War II*, Suva 1992.

J. Guiart, *The Millenarian Aspect of Conversion to Christianity in the South Pacific*, in Sylvia Thrupp (cur.), *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, New York 1962 (Comparative Studies in Society and History, 2), pp. 122-38 (rist. in T.G. Harding e B.J. Wallace, curr., *Cultures of the Pacific. Selected Readings*, New York-London 1970, pp. 397-411).

N. Gunson, *Messengers of Grace. Evangelical Missionaries in the South Seas, 1797-1860*, Oxford-Wellington-New York 1978.

P. Hodée, *Tahiti 1834-1984. 150 ans de vie Chrétienne en Eglise*, Paris-Fribourg 1983.

K.R. Howe, *Where the Waves Fall. A New South Sea Islands History from First Settlement to Colonial Rule*, Sydney-London 1984.

J. Izoulet, *Mékétépoun. Histoire de la mission catholique dans l'île de Lifou au XIXe siècle*, Paris 1996.

M. Leenhardt, *La Grande terre. Mission de Nouvelle-Calédonie*, Paris 1922.

M. Leenhardt e J. Guiart, *Notes de sociologie religieuse sur la région de Canala (Nouvelle-Calédonie)*, in «Cahiers Internationaux de Sociologie», 34 (1958), pp. 18-33.

R. Leenhardt, *Au vent de la Grande Terre. Histoire des Îles Loyalty de 1840 à 1895*, Paris 1957.

R.S. Miller, *Misi Gete. John Geddie, Pioneer Missionary to the New Hebrides*, Launceston/Tasmania 1975.

A.W. Murray, *Wonders of the Western Isles, Being a Narrative of the Commencement and Progress of Mission Work in Western Polynesia*, London 1874.

C. Newbury, *Tahiti Nui. Change and Survival in French Polynesia, 1767-1930*, Canberra 1976, Honolulu 1980.

J. Nicole, *Au pied de l'écriture. Histoire de la traduction de la Bible en Tahitien*, Papeete 1988.

P. O'Reilly e J.-M. Sédès, *Jaunes, Noirs et Blancs. Trois années de guerre aux Îles Salomon*, Paris 1949.

E. Ramsden, *Marsden and the Missions. Prelude to Waitangi*, Sydney 1936.

A. de Salinis, *Marins et Missionnaires. Conquête de la Nouvelle-Calédonie, 1843-1853*, Paris 1927.

B. Saura, *Les Bûchers de Faaite. Paganisme ancestral ou dérapage chrétien en Polynésie?*, Papeete 1990.

G.W. Trompf, *Melanesian Religion*, Cambridge 1991.

J. Williams, *A Narrative of Missionary Enterprises in the South Sea Islands*, London 1838.

Th. Williams e J. Calvert, *Fiji and the Fijians. The Islands and Their Inhabitants. Mission History*, I-II, London 1858.

[In italiano segnaliamo: C. Ruggeri, *Il canto delle lucciole. Viaggio in Nuova Guinea tra cannibali e adoratori di spiriti*, Milano 1995].

JEAN GUIART

Nuovi movimenti religiosi

L'Oceania comprende un «mare di isole», sparse in un'area che si estende per circa 181 milioni di chilometri quadrati nell'Oceano Pacifico (circa un terzo della superficie terrestre). All'inizio del terzo millennio tutte le isole del Pacifico, la Nuova Zelanda e l'Australia avevano insieme una popolazione di trenta milioni di persone, che rappresenta soltanto lo 0,5% della popolazione mondiale. Eppure nella regione si parlano quasi mille lingue diverse, circa un quarto delle lingue del mondo. E naturalmente la varietà linguistica è indicativa di quella culturale, sociale e storica della regione. Tradizionalmente l'intera area è suddivisa in tre principali raggruppamenti culturali: Micronesia, Melanesia e Polinesia. La Nuova Zelanda viene in genere inclusa nella Polinesia, mentre il subcontinente australiano è geograficamente escluso, anche se gli indigeni australiani (che peraltro costituiscono soltanto l'1,5% della popolazione australiana) mostrano forti legami culturali con le isole del Pacifico. Un tempo le religioni tradizionali erano predominanti; oggi, invece, oltre il 90% della popolazione delle isole del Pacifico si professa cristiana.

Si ritiene che i primi abitanti della Melanesia e dell'Australia siano arrivati intorno al 50.000 a.C., durante l'era glaciale del Pleistocene. Circa cinquemila anni fa individui di lingua austronesiana cominciarono a viaggiare per le isole, raggiungendo infine, circa mille anni fa, Aotearoa, ovvero la Nuova Zelanda. Il portoghese Ferdinando Magellano fu il primo europeo a navigare verso il Pacifico, oltrepassando l'estrema punta meridionale dell'America meridionale e raggiungendo Guam, in Micronesia, nel 1521. L'influenza europea è prose-

guita nel periodo coloniale, accompagnata dall'impegno missionario cristiano. Molti Stati del Pacifico hanno ottenuto l'indipendenza soltanto nella seconda metà del XX secolo. In questo quadro storico e sociale sono emersi numerosi nuovi movimenti religiosi.

Movimenti religiosi vecchi e nuovi. Anche se di solito si parla di *nuovi* movimenti religiosi nelle isole del Pacifico, sembra che essi fossero presenti nella cultura tradizionale anche prima dei contatti con gli Occidentali. Ronald Berndt (1952-1953) e Richard Salisbury (1958), infatti, hanno documentato l'esistenza di movimenti religiosi in Nuova Guinea prima della colonizzazione e dell'evangelizzazione missionaria europea. Garry Trompf (Swain e Trompf, 1995, p. 168) ha richiamato l'attenzione sul fatto che le statue giganti di Rapanui (Isola di Pasqua) sono la testimonianza di una straordinaria attività cultuale, cui fece seguito il «culto dell'Uomo-uccello», ancora attivo intorno alla metà degli anni '60 del XIX secolo. Altri studiosi hanno esaminato le tradizioni relative alle innovazioni rituali nella cultura precedente al contatto con gli Europei. Chris Ballard (2003), per esempio, ha evidenziato come nelle Terre Alte della Papua Nuova Guinea l'arrivo degli stranieri fosse da tempo preannunciato come un elemento innovativo della tradizione rituale, cosicché, quando davvero apparvero gli Occidentali, furono considerati come qualche cosa che la cosmologia melanesiana aveva già presagito. Talora, dunque, ciò cui si fa riferimento con il termine «culti» può anche essere il risultato di una innovazione autonoma, all'interno della tradizione indigena, piuttosto che una reazione di fronte al contatto con l'Occidente.

Nuovi o vecchi che siano, movimenti religiosi sono documentati nelle isole del Pacifico fin dai primi contatti con gli Occidentali. Questi movimenti mescolano elementi sociali, politici e religiosi. In Nuova Zelanda, per esempio, i movimenti religiosi apparvero fra i Maori in un momento in cui la popolazione era in declino e quando agli indigeni venne sottratta la terra. Nel 1863, infatti, si provvide a confiscare la maggior parte della regione di Taranaki. Come reazione, il profeta maori Te Whiti-o-Rongomai cominciò ad annunciare il giorno di *takahanga*, ovvero della liberazione dall'autorità dei Pakeha (Europei). Insieme alla comunità di Parihaka, egli cercò di far valere il diritto della popolazione locale alla proprietà della terra ma, al tempo stesso, di evitare una guerra armata: inviò pertanto i suoi uomini a scavare e a costruire recinzioni lungo le strade costruite dal governo coloniale. Quando furono arrestati, questi contestatori vennero considerati martiri da Te Whiti e dai suoi seguaci. Essi si sentivano legittimati dalla visione millenaristica dell'*aranga*, il giorno del giudizio, in cui i frutti della loro lotta avrebbero avuto infine piena realizzazione in un quadro di prosperità comune.

I fattori culturali e l'esperienza coloniale e postcoloniale degli abitanti delle isole del Pacifico continuano ancora oggi a influenzare i movimenti religiosi. Alcuni di questi movimenti appaiono fortemente influenzati da forme culturali indigene, altri mostrano evidenti collegamenti con la tradizione giudaico-cristiana. Sono stati etichettati, in maniera assai varia, come movimenti, culti e Chiese indipendenti. Molti di essi sono stati studiati accuratamente e sono dunque ben documentati, ma la straordinaria varietà di questi movimenti religiosi affascina e al tempo stesso vanifica i tentativi degli studiosi di coglierne le cause e di comprendere il fenomeno nel suo complesso.

Collegamenti con le culture indigene. Gli elementi culturali indigeni, dalla religione tradizionale alle strutture politiche e sociali, hanno determinato in modo decisivo lo sviluppo dei movimenti religiosi nelle isole del Pacifico. L'attività profetica del movimento Siovili, che apparve a Samoa negli anni '30 del XIX secolo, era una combinazione tra la tradizione della *taula aitu* (possessione spiritica) e la predicazione influenzata dal Cristianesimo. L'esperienza religiosa della *taula aitu* era ben nota da tempo agli abitanti di Samoa: perciò molti fenomeni legati al movimento Siovili, come ad esempio la possessione spiritica e la glossolalia, risultarono per loro attività rituali già familiari.

Gli aspetti politici e sociali che caratterizzarono il movimento Siovili appaiono evidenti se si procede a un confronto con il movimento Mamaia, sorto invece a Tahiti nel 1826. A Samoa le forme religiose tradizionali erano strettamente associate a divinità tutelari venerate soltanto a livello familiare. A Tahiti, al contrario, la religione era alla base di ogni tipo di autorità politica e infatti il movimento Mamaia si diffuse assai rapidamente proprio grazie alle alleanze politiche tradizionali. Com'era accaduto a Samoa, la presenza di figure profetiche possedute dagli spiriti non rappresentava nulla di nuovo: non apparve strano, dunque, che Teau, il *leader* del movimento Mamaia, annunciasse di essere ispirato da Dio, proclamasse l'inizio del Millennio e dichiarasse che egli e i suoi seguaci erano in grado di comunicare con Dio senza il tramite della Bibbia in lingua tahitiana fornita dai missionari. Il movimento, tuttavia, fu fortemente influenzato anche dalle forze politiche locali. Esso infatti trovò il suo massimo sostegno a Taiarapu, dove tradizionalmente si respirava un'aria di rivolta contro la dinastia locale Pomare quasi altrettanto forte quanto quella contro gli Europei. Secondo Jukka Siikala (1982, pp. 248s.), il movimento Mamaia può essere interpretato come il tentativo dei capi di Taiarapu di manifestare un *mana* (il rispetto come risultato di autorità e di controllo) superiore a quello dei Pomare e dei funzionari-giudici appoggiati dai missionari.

Ancora negli anni '90 del secolo scorso, gruppi di cristiani pentecostali e alcuni movimenti revivalisti, benché apparentemente contrari alla cultura tradizionale, mostrarono spesso con evidenza i segni delle tradizioni indigene nei casi di guarigione, glossolalia, sogni di natura profetica, possessione e simili. Franco Zocca (1995, p. 181) sottolinea come la componente millenaristica e magica presente in molti nuovi movimenti religiosi e nelle Chiese pentecostali abbia le sue radici nelle strutture dell'esperienza religiosa tradizionale della Melanesia.

L'influenza della tradizione giudaico-cristiana sui nuovi movimenti religiosi. Le missioni cristiane si diffusero rapidamente in tutte le isole del Pacifico e oggi la maggioranza degli abitanti si professa cristiana. Alcuni movimenti religiosi sorsero in opposizione al Cristianesimo; i cosiddetti movimenti nativisti hanno fornito una alternativa sia alle varie denominazioni cristiane sia alla religione tradizionale; i gruppi sorti in epoche più recenti hanno mostrato la tendenza a svilupparsi come rami collaterali delle Chiese cristiane.

I *leader* di molti movimenti religiosi hanno proposto una analogia tra la loro condizione e quella del popolo di Israele dell'Antico Testamento. Te Ua, per esempio, il capo del movimento Pai Marire, che si diffuse in Nuova Zelanda negli anni '50 del XIX secolo, si riferiva alla Nuova Zelanda come a Kenana, la «terra di Canaan». Aotearoa (ovvero la Nuova Zelanda) era considerata un'isola spezzata in due e che doveva essere restaurata nella sua integrità, come un nuovo Israele. Come aveva promesso la terra di Canaan ad Abramo, ora Dio avrebbe restituito Aotearoa ai Maori. In questo modo Te Ua inventò una sorta di mito storico che legava i suoi seguaci maori agli antichi Israeliti, oltre che ai loro antenati polinesiani. I suoi seguaci danzavano intorno a speciali pali piantati nel terreno, ripetevano le preghiere del movimento Pai Marire e, caduti in *trance*, pronunciavano profezie e parlavano in lingue sconosciute.

Oltre un secolo dopo, a Guadalcanal nelle Isole Salomone, il movimento Moro promuoveva i valori tradizionali e difendeva il sistema locale fondato sulla *chieftainship* contro le imposizioni dell'Occidente. I membri del movimento sostenevano che la Bibbia è fatta per i bianchi, mentre la tradizione locale racchiude le stesse verità per gli abitanti delle isole. In alcune leggende diffuse a Guadalcanal, per esempio, compaiono alcuni personaggi che paiono doppioni assai simili a Mosè e a Gesù. Durante la violenta crisi politica che scoppiò nel 2001 nelle Isole Salomone, molti abitanti portavano emblemi del movimento Moro, ritenendo in questo modo di essere protetti contro la superiore forza di fuoco della Malaita Eagle Force, un gruppo di attivisti che a Guadalcanal aveva intrapreso azioni armate. Appoggiata da funzionari di polizia dissidenti, la Malaita Eagle Force assunse il controllo delle principali installazioni militari a Honiara e prese in ostaggio il Primo ministro Ulufa'alu, costringendolo infine a dimettersi.

La Christian Fellowship Church, ancora nelle Isole Salomone, si separò dalla Chiesa metodista nel 1960. Il suo fondatore, Silas Eto (noto anche come «Holy Mama»), credeva che lo Spirito Santo avesse visitato il suo popolo e si manifestasse nel corso del *taturu*, un fenomeno di entusiasmo collettivo che, al suono ossessivo dei tamburi, provocava grida e movimenti incontrollati durante le funzioni religiose. La dottrina di questo movimento era ancora fondamentalmente metodista, anche se Eto leggeva la Scrittura alla luce del *taturu*. Perfino dopo la sua morte Eto continua a influenzare la sua Chiesa apparendo in visione ai suoi membri. Nel censimento del 1999 furono computate nelle Isole Salomone quasi diecimila persone che dichiararono di essere membri di questa Chiesa indipendente carismatica.

Gli studiosi discutono se i molti movimenti revivalisti sorti all'interno del Cristianesimo e diffusi in ogni parte della regione negli ultimi anni del XX secolo siano fondati sopra forme religiose indigene oppure, al contrario, rifiutino quelle forme. In questi movimenti i fedeli cercano di purificare la loro vita cristiana liberandosi delle tradizioni ereditate e delle pratiche religiose precedenti. Eppure, a un livello più profondo, le concezioni religiose tradizionali continuano spesso a fornire la struttura a partire dalla quale il nuovo messaggio si è andato costruendo.

L'influenza dell'esperienza coloniale sullo sviluppo dei movimenti religiosi. Molte delle isole del Pacifico che hanno subito il peso di una potenza coloniale (Spagna, America, Olanda, Inghilterra, Germania, Australia e Nuova Zelanda) sono oggi Stati indipendenti. Ancora oggi, peraltro, Niue e le Isole Cook non sono completamente autonomi, ma in libera associazione con la Nuova Zelanda. La Francia controlla ancora alcuni territori come la Polinesia Francese, le Isole Wallis e Futuna e la Nuova Caledonia, che sono Territori francesi d'oltremare. Gli abitanti delle Marianne, delle Caroline, delle Marshall e di Palau, in Micronesia, ratificando nel 1980 una nuova Costituzione, hanno scelto di costituirsi in una sorta di Commonwealth, di legarsi in una libera associazione e di adottare la forma repubblicana, tutte forme di governo che garantiscono gli aiuti economici dagli Stati Uniti. Già nel 1978, del resto, le Marianne settentrionali (con l'eccezione di Guam, che è un territorio incorporato ufficialmente negli Stati Uniti) hanno stretto un accordo politico con gli Stati Uniti. Le Isole Caroline si sono divise in due entità distinte: Palau e gli Stati Federati di Micronesia. Nel 1994 Palau divenne uno Stato indipendente, in libera associazione con gli

Stati Uniti. Con la fine del Territorio Fiduciario delle isole del Pacifico, nel 1986, gli Stati Federati di Micronesia e le Isole Marshall ottennero l'indipendenza e la libera associazione con gli Stati Uniti.

L'esperienza coloniale provocò negli abitanti delle isole del Pacifico una spiccata tendenza a elaborare sottili strategie di adattamento e di sopravvivenza di cui, talvolta, i movimenti religiosi erano parte. Quando gli Europei cercavano di sottrarre ai nativi le risorse locali, questi li ostacolavano; ma di ogni nuova risorsa proveniente dall'esterno, invece, erano subito pronti a servirsi. Comune in tutta la Polinesia, dunque, fu lo sfruttamento delle competenze e delle risorse militari degli Europei e troppo spesso i missionari si trovarono a essere semplici pedine nelle lotte locali per il potere.

Mentre la maggior parte delle isole, a eccezione di Tonga, perdeva la sua indipendenza politica, emergevano altre questioni importanti, come la lingua, l'integrità culturale, la sopravvivenza delle consuetudini locali e la persistenza delle relazioni di parentela e di scambio: i nuovi movimenti religiosi offrivano spesso valori alternativi per aiutare la popolazione locale a risolvere tali questioni.

Il movimento Tuka, per esempio, sorse verso la fine del XIX secolo nelle Isole Figi (*tuka* significa vita o immortalità). Molti documenti dimostrano che si trattava di un movimento di resistenza anticoloniale e di una corrente millenarista. Invece Martha Kaplan ha cercato di reinterpretarlo come un movimento del «popolo della terra» (*itaukei*), che cercava di riaffermare i suoi diritti territoriali attraverso mezzi politici e ritualistici. Navosavakaua, il *leader* del movimento, e i suoi seguaci erano contrari all'ingerenza sia dei capi delle regioni costiere sia degli Occidentali, con il loro Dio cristiano e le loro potenze coloniali. Egli contestava insieme gli uni e gli altri, proclamando che il mondo si sarebbe presto capovolto e che lo stato attuale delle cose sarebbe stato sovvertito, sicché i bianchi avrebbero servito gli indigeni e i capi sarebbero diventati gente comune. Kaplan ha riletto il movimento Tuka come una versione elaborata di un importante rituale di invulnerabilità, noto nelle Figi come *kalou rere* (Kaplan, 1990, p. 10).

«Follia di Vailala» è il nome dato a un movimento millenarista che ebbe inizio a Orokolo nel 1917 e si diffuse in tutta la regione di Toaripi, nel golfo di Papua. Durante impressionanti sedute di *trance* collettiva, i seguaci distruggevano tutti gli oggetti usati nelle cerimonie tradizionali. Il loro *leader*, Evara, affermava di essere in contatto con i defunti grazie a una sorta di antenna senza fili e annunciava l'arrivo all'orizzonte di una nave carica di tutti gli antenati. I movimenti incontrollati del corpo e i curiosi suoni emessi convinsero l'antropologo Francis Williams che si trattava di una vera patologia. Gli studi successivi sono stati più indulgenti verso il movimento, ma molti concordano sul fatto che esso nacque come risposta allo scontro tra le culture tradizionali e l'ordinamento coloniale (Trompf, 1991, p. 191). Movimenti di questo tipo sono stati chiamati *cargo cults* perché le popolazioni locali vivevano nell'attesa dell'arrivo di grandi quantità di merci europee, dal cibo, alle armi da fuoco e fino ai frigoriferi. Il termine *cargo cult* è naturalmente inappropriato, in quanto tende a ridurre una questione assai complessa a una sola dimensione, venata di romantico esotismo.

Tra i molti movimenti anticoloniali che si sono sviluppati in tutta la regione, segnaliamo il Modekngei, che apparve nelle Isole Palau, nel 1906, in segno di protesta contro le riforme del governo coloniale tedesco. Ancora negli anni '60 e '70 del secolo scorso esso agì come movimento politico-religioso, affermando l'identità e richiedendo l'indipendenza degli abitanti di Palau.

A Malaita, nelle Isole Salomone, dopo la seconda guerra mondiale si sviluppò il movimento Maasina Ruru, che puntava all'autodeterminazione e all'indipendenza spirituale. Nel primo dopoguerra nelle vicine Vanuatu, in particolare sull'isola di Tanna, molti credevano che una figura mitica chiamata John Frum sarebbe ben presto arrivata dagli Stati Uniti portando doni per i suoi devoti. Sempre nelle Vanuatu apparve la Nagriamel Federation Independent United Royal Church, che era il risultato di un movimento per le riforme agrarie sull'isola di Espiritu Santo. Negli anni '60 del secolo scorso il movimento cercò di rivendicare il possesso dei territori indigeni, negli anni '70 chiese la sovranità nazionale e infine, nel 1980, proclamò l'indipendenza in seguito a secessione. Il movimento Nagriamel è decisamente politico, ma le sue dimensioni culturali e religiose sono altrettanto importanti. Uno dei *leader* del movimento, Jimmy Stephens, sosteneva di essere Mosè che guidava il suo popolo verso la Terra promessa. Il movimento subì un forte declino quando, nel 1980, Stephens fu arrestato dalle forze di polizia della Nuova Guinea.

Sviluppi legati all'indipendenza politica delle Nazioni del Pacifico. I dirigenti delle Chiese fornirono un notevole contributo alla classe politica della regione. Nelle Isole Vanuatu, per esempio, il primo e più longevo Primo ministro fu Walter Lini, un prete anglicano, mentre il maggiore esponente dell'opposizione fu un sacerdote cattolico, Gerard Laymang. In Papua Nuova Guinea numerosi sacerdoti, ex sacerdoti, seminaristi e ministri protestanti rivestirono ruoli politici importanti. Altre autorità religiose, come il vescovo Patelesio Finau di Tonga, furono politicamente attive pur senza assumere alcun ruolo politico ufficiale.

L'indipendenza politica condusse alcune Chiese ufficiali a diventare anch'esse indipendenti. La Chiesa pre-

sbiteriana delle Vanuatu, per esempio, fu dichiarata indipendente dalla Chiesa delle Nuove Ebridi. Nel 1968, in Papua Nuova Guinea e nelle Isole Salomone, le Chiese metodista e wesleyana e la Papua Ecclesia si unirono per dare vita alla Chiesa Unita indigena e indipendente. Nel 1975 fu ufficialmente istituita e resa autonoma la Diocesi anglicana della Melanesia (che includeva Vanuatu e Isole Salomone), dopo essere stata separata dalla Chiesa della Nuova Zelanda.

Alcuni studi recenti sui culti e sui movimenti religiosi nelle isole del Pacifico si sono concentrati sul ruolo che questi hanno svolto nell'interpretazione dei mutamenti che si sono susseguiti nelle relazioni coloniali e postcoloniali. Un esempio interessante è quello di Matias Yaliwan e della Peli Association nella regione del fiume Sepik nella Papua Nuova Guinea. Attraverso gli strumenti religiosi tradizionali, come i sogni, Yaliwan arrivò a considerare i segnali per il rilevamento topografico collocati sul monte Hurun come simboli dell'invasione e dell'usurpazione europea delle terre e della vita tradizionale; nel Natale del 1969, insieme ai suoi seguaci, rimosse tutti i segnali topografici dalla cima della montagna. Negli anni '70 del secolo scorso, mentre la Papua Nuova Guinea si preparava all'indipendenza, il movimento si trasformò in un culto della prosperità noto sotto il nome di Peli Association. In seguito all'indipendenza nazionale, alla fine degli anni '70, il movimento si unì alla Nuova Chiesa apostolica, un gruppo cristiano millenarista che offriva a 144.000 «prescelti» l'opportunità di diventare cittadini di «un nuovo cielo e una nuova terra» (Roscoe, 1993, p. 292). Paul Roscoe ha evidenziato come tutti seguivano Yaliwan non soltanto in quanto capo tradizionale o *big man* in grado di manipolare beni tangibili (come suini e prodotti derivati delle conchiglie), ma anche in quanto capace di produrre e manipolare conoscenze e idee. Gli schemi interpretativi con cui il *leader* della Peli Association attirava i suoi adepti consistevano in una serie di pittoreschi scenari escatologici che prevedevano marce in stile militare, nell'elezione di Yaliwan all'Assemblea Provinciale e nella sua presunta crocifissione e resurrezione, come un novello Gesù di colore. I missionari canadesi appartenenti alla Nuova Chiesa apostolica contribuirono a fornire legittimità a questo movimento.

Negli anni '90 del secolo scorso sull'isola di Bougainville (provincia delle Salomone settentrionali della Papua Nuova Guinea), Francis Ona, *leader* di una corrente separatista, proclamò la sua idea di *Mekamui* (terra sacra), uno Stato indipendente della Papua Nuova Guinea. *Mekamui* aveva anche forti legami con il culto Tomo, una commistione di Cristianesimo e forme religiose tradizionali. Il termine *tomo* si riferisce alla cenere, particolarmente importante per popolazioni che praticano la cremazione dei defunti.

Dopo l'indipendenza, i politici dell'Oceano Pacifico invocarono spesso il sostegno politico delle Chiese. Varie furono le risposte che ottennero: i responsabili delle Chiese ufficiali si mostrarono in genere piuttosto cauti di fronte al rischio di un controllo politico, adottando un atteggiamento spesso critico; i *leader* dei nuovi gruppi ecclesiali, in particolare quelli animati da una teologia conservatrice e fondamentalista, si dissero invece disposti a collaborare in cambio di legittimità e benefici materiali.

Le Chiese indipendenti. Oltre agli esempi già citati di Chiese ufficiali divenute indipendenti, si verificarono anche casi di «Chiese indipendenti» che assunsero un atteggiamento separatista verso le Chiese fondate dalle missioni. In Nuova Zelanda, per esempio, esistono diverse Chiese indipendenti maori, la più nota delle quali fu fondata da Tahupotiki Wiremu Ratana nel 1928. L'attività di guaritore di Ratana e i suoi riferimenti alle antiche credenze dei Maori furono accolti favorevolmente in un primo momento. Ma quando la Chiesa anglicana lo condannò come falso profeta, i suoi seguaci lo spinsero a fondare una nuova Chiesa, che esiste ancora oggi. Questa Chiesa indipendente di Ratana influenzò la politica sia ecclesiastica che laica, determinando l'istituzione di una diocesi maori all'interno della Chiesa anglicana di Aotearoa (Nuova Zelanda) e facendosi promotrice dell'assegnazione ai Maori di quattro seggi nel Parlamento neozelandese.

Fin dagli anni '70 del secolo scorso in tutta l'area del Pacifico prosperarono i movimenti revivalisti, di natura tendenzialmente pentecostale e solitamente contrari ai sistemi religiosi tradizionali (Tuzin, 1997; Robbins, 2001). Influenzati da tali ideali, molti tendono a condannare la religione tradizionale e a distruggere quelli che finora erano considerati luoghi sacri nonché gli oggetti liturgici utilizzati nei rituali tradizionali. Cercano in questo modo di purificare la loro vita cristiana accantonando le tradizioni ereditate e tutto ciò che percepiscono come forma di sincretismo. Sebbene l'obiettivo di questi movimenti revivalisti sia il rifiuto della tradizione, paradossalmente sono state proprio le somiglianze con la tradizione (legalismo, paura, visione dualistica del mondo, che qualifica ogni cosa come appartenente a Dio oppure a Satana) quelle che hanno reso più facile il successo di questi precetti. Il revivalismo comincia sovente nell'ambito di una Chiesa, ma in molti casi le dottrine e le pratiche che lo caratterizzano diventano non più accettabili per chi detiene la responsabilità della Chiesa; allora il movimento si sviluppa in una Chiesa indipendente «locale», come è accaduto in molti casi in Papua Nuova Guinea con i grup-

pi separatisi dalle Chiese ufficiali luterane, unite e pentecostali, che hanno dato origine a varianti locali di Cristianesimo.

Negli anni '90 e anche dopo lo scoccare del 2000, molti movimenti revivalisti fino a quel momento caratterizzati da elementi pentecostali (come tremori, possessione e glossolalia) assunsero un orientamento maggiormente apocalittico, facendo spesso riferimento al numero «666» tratto dal libro dell'Apocalisse (per esempio: i possessori del numero «666» avrebbero accesso alla ricchezza), a un presunto significato sinistro del codice a barre, alla guerra spirituale e all'Anticristo. Oltre ad affrontare la questione della fine del millennio, questi movimenti apocalittici rappresentarono uno sfogo per chi intendeva concentrare i propri sforzi nella lotta contro la violenza crescente e l'insicurezza socio-economica. Le Chiese ufficiali erano giudicate negativamente, insieme alla cultura tradizionale, in quanto entrambe retrograde e idolatre.

In queste Chiese locali esisteva spesso, in realtà, una dimensione globale, in quanto, come osserva Ernest Olson (2001, p. 24), i partecipanti a una veglia di preghiera in una Chiesa pentecostale di Tonga avevano di fatto più elementi in comune con i Pentecostali di Mount Hagen, in Papua Nuova Guinea, che con le bevute notturne di *kava* lungo le strade di Tonga.

La tipologia dei movimenti. I tentativi di costruire una tipologia dei movimenti religiosi sorti nelle isole del Pacifico tendono a essere eccessivamente semplicistici oppure ad affogare nella complessità dei fenomeni oggetto dello studio. Anthony Wallace adoperò l'espressione *movimenti di rivitalizzazione*, con la quale egli voleva indicare «tentativi coscienti, deliberati e organizzati da parte dei membri di una società di costruirsi una cultura più soddisfacente» (Wallace, 1956, p. 265). Egli operò una distinzione tra movimenti «nativisti», «millenaristi» e «messianici». In seguito sono state proposte molte interpretazioni alternative. Una delle più efficaci pare la classificazione proposta da Harold Turner, che parte dal «revivalismo spontaneo» e, attraverso il «sincretismo», giunge fino alle «Chiese revivaliste» (1978, pp. 7ss.).

Alcuni studiosi considerano questi movimenti esempi di un comportamento umano irrazionale (Williams, 1976), altri il prodotto delle tensioni provocate dai conflitti tra la cultura tradizionale e l'ordine coloniale (Worsley, 1968). Talora essi sono stati visti come espressioni specifiche della spiritualità e dei sistemi di valori indigeni della Melanesia (Burridge, 1960; Lawrence, 1964). Il punto debole di molte di queste interpretazioni è la loro tendenza a ridurre fenomeni complessi ad alcuni soltanto dei loro aspetti, oppure a considerare insieme idee e pratiche che invece hanno assai poco in comune.

Le classificazioni proposte spesso rivelano più sul razionalismo occidentale che sulle idee e le pratiche melanesiane alle quali i sistemi di classificazione stessi fanno riferimento. Il termine *culto*, per esempio, che viene frequentemente usato, indica certamente una attività religiosa, ma possiede una valenza leggermente negativa. Esso inoltre non tiene presente che le popolazioni delle isole del Pacifico distinguono generalmente tra sacro e profano, ma non li considerano nettamente separati. Kaplan ha sostenuto che questi culti sono stati spesso creati e analizzati esclusivamente in termini occidentali, termini che obbediscono alle finalità dei colonizzatori di rimuovere gli ostacoli opposti ai loro tentativi di «sviluppo». Molti di questi movimenti religiosi appaiono perciò davvero irrazionali all'interno di un pensiero occidentale.

Mircea Eliade (1949) ha individuato una forma di millenarismo diffuso, risalente a un antico complesso religioso che si propagò in tutto il Pacifico durante le migrazioni di popolazioni di lingua austronesiana; egli identifica un tema che prevede il rinnovamento del cosmo attraverso la distruzione di tutte le forme attuali, una regressione fino al caos, seguita da una nuova creazione. I movimenti millenaristi non sarebbero, dunque, soltanto un fenomeno successivo al contatto con i bianchi e alla cristianizzazione. Esistevano già tradizioni che prevedevano l'attesa di una nuova epoca e l'inizio di un tempo di benessere. E invece, per molti abitanti delle isole del Pacifico, l'arrivo delle potenze occidentali usurpatrici significò che il loro mondo era finito. Non soltanto la gente si stava allontanando dalle antiche tradizioni, ma anche i capi politici e le guide spirituali apparivano impotenti, e in molti luoghi la terra veniva requisita e venduta. Era scomparso il potere dei capi e degli operatori rituali di mediare tra la popolazione e le divinità. In questo contesto, il millenarismo cristiano ha dunque esercitato un fascino speciale sugli isolani del Pacifico, perché ha caratteristiche in comune con i miti tradizionali che propongono un eterno ritorno.

Conclusione. I movimenti religiosi costituiscono un elemento costante dell'esperienza delle popolazioni delle isole del Pacifico. L'arrivo degli Europei e l'avvento del colonialismo ha aggiunto nuovi elementi a questa esperienza. Essi sono essenzialmente il mezzo con cui gli indigeni hanno cercato di affrontare i mutamenti che avvengono all'interno di un mondo in cui la religione non è separata dal resto dell'esistenza. I nuovi movimenti religiosi nascono, in genere, in condizioni sociali e culturali caratterizzate da squilibri di opportunità e di *status* e da quella tensione politica e socio-economica che si genera quando una cultura tradizionale si trova ad affrontare un processo di modernizzazione. Altri fattori meno importanti sono ancora materia di discussione.

Da un punto di vista profano e razionale, i nuovi movimenti religiosi appaiono esempi di illusione e di comportamento aberrante. Se invece ci si pone nella prospettiva ermeneutica indigena, essi possono essere percepiti come l'opera di visionari che cercano di attribuire un significato di tipo religioso a un mondo in rapido mutamento.

Alcuni dei nuovi movimenti religiosi continuano tuttora nel XXI secolo, spesso trasformati in Chiese locali e talora in partiti politici. Le dottrine millenariste continuano ad animare quei movimenti religiosi in cui sono esaltati il ruolo dello Spirito Santo, il tema del rinnovamento cristiano e le attese apocalittiche. Alcuni di essi sono addirittura diventati attrazioni turistiche o mediatiche (esistono ad esempio i siti *web* di alcuni *cargo cults*, come la *John Frum homepage*).

BIBLIOGRAFIA

Chr. Ballard, *Writing (pre)history. Narrative and archaeological Explanation in the New Guinea Highlands*, in «Archaeology in Oceania», 38 (2003), pp. 135-48.

R.M. Berndt, *A Cargo Movement in the East-Central Highlands of New Guinea*, in «Oceania», 23 (1952-1953), pp. 40-65, 137-58, 202-34.

K. Burridge, *Mambu. A Melanesian Millennium*, London 1960, Princeton/N.J. 1995.

M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949 (trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Torino 1968, Roma 2010).

M. Ernst, *Winds of Change. Rapidly Growing Religious Groups in the Pacific Islands*, Suva 1994.

Wendy Flannery (cur.), *Religious Movements in Melanesian Today*, Goroka 1983-1984.

Martha Kaplan, *Meaning, Agency, and Colonial History. Navosavakadua and the Tuka Movement in Fiji*, in «American Ethnologist», 17 (1990), pp. 3-22.

P. Lawrence, *Road Belong Cargo. A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*, Manchester 1964.

C. Loeliger e G. Trompf (curr.), *New Religious Movements in Melanesia*, Suva 1985.

E. Olson, *Signs of Conversion, Spirit of Commitment. The Pentecostal Church in the Kingdom of Tonga*, in «Ritual Studies», 15 (2001), pp. 13-26.

J. Robbins, *Whatever Became of Revival? From Charismatic Movement to Charismatic Church in a Papua New Guinea Society*, in «Ritual Studies», 15 (2001), pp. 79-90.

P. Roscoe, *The Brokers of the Lord. The Ministration of a Christian Faith in the Sepik Basin of Papua New Guinea*, in Victoria S. Lockwood, Th.G. Harding e B.J. Wallace (curr.), *Contemporary Pacific Societies. Studies in Development and Change*, Englewood Cliffs/N.J. 1993, pp. 289-303.

R.F. Salisbury, *An «Indigenous» New Guinea Cult*, in «Kroeber Anthropological Society Papers», 18 (1958), pp. 67-78.

J. Siikala, *Cult and Conflict in Tropical Polynesia. A Study of Traditional Religion, Christianity and Nativistic Movements*, Helsinki 1982.

T. Swain e G. Trompf, *The Religions of Oceania*, London 1995.

G. Trompf, *Melanesian Religion*, Cambridge 1991.

H. Turner, *Old and New Religions in Melanesia*, in «Point», 2 (1978) pp. 5-29.

H. Turner, *Bibliography of New Religious Movements in Primal Societies*, III, *Oceania*, Boston 1990.

D. Tuzin, *The Cassowary's Revenge. The Life and Death of Masculinity in a New Guinea Society*, Chicago 1997.

A.F.C. Wallace, *Revitalization Movements*, in «American Anthropologist», 58 (1956), pp. 264-81.

Fr.E. Williams, *«The Vailala Madness» and Other Essays*, E. Schwimmer (cur.), Brisbane 1976.

P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, London (1957) 1968, 2ª ed. (trad. it. *La tromba suonerà. I culti millenaristici della Melanesia*, Torino 1961, 1977).

F. Zocca, *«Winds of Change» also in PNG?*, in «Catalyst», 25 (1995), pp. 174-87.

PHILIP GIBBS

Storia degli studi

La regione delle isole del Pacifico è convenzionalmente definita facendo riferimento alle tre grandi aree culturali della Polinesia, Micronesia e Melanesia. La prima informazione sulle popolazioni delle isole del Pacifico pervenne in Europa grazie ad Antonio Pigafetta, cronista di Magellano, il quale nel 1521 fornì un resoconto del primo incontro con gli abitanti di un'isola che egli chiama Los Ladrones e che oggi viene identificata in Guam. Come la maggior parte delle prime descrizioni di questi contatti, il racconto si sofferma soprattutto su evidenze di dettaglio e sulle difficoltà pratiche, trascurando completamente gli aspetti della vita locale. Lo stesso si può dire, come scrive Andrew Sharp in *The Discovery of the Pacific Islands* (2ª ed. Oxford 1962), dei diari di successivi esploratori come Álvaro de Meñdana de Neira, Francis Drake, William Dampier e Louis Antoine de Bougainville. Resoconti più dettagliati sulle culture delle isole del Pacifico divennero disponibili soltanto verso la fine del XVIII secolo, grazie al diario di James Cook su Tahiti e le Hawaii, pubblicato con il titolo di *The Journals of Captain James Cook on His Voyages of Discovery* (I-III, Cambridge 1957-1967), e grazie ai racconti di naufraghi e avventurieri come, ad esempio, *An Account of the Pelew Islands* di George Keate (London 1788), *The Marquesan Journal of Edward Robarts, 1797-1824* (G. Dening, ed., Honolulu 1974), e *The Journal of William Lockerby* (E. Im Thurn e L.C. Wharton, edd., London 1925). Le fonti

più attendibili sono però quelle, del XIX secolo, di amministratori e residenti stabili, come, ad esempio, *An Account of the Polynesian Race* di Abraham Fornander (1878-1885, rist. Rutland/Ver. 1969), e *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the Maori as Told by Their Priests and Chiefs* di George Grey (1855, rist. New York 1970).

Nonostante questa crescente disponibilità di informazioni sulle culture delle isole del Pacifico, lo studio sistematico delle religioni di quest'area rimase limitato per lungo tempo prima dell'avvento dell'antropologia, nell'ultima parte del XIX secolo. A differenza delle grandi religioni, come il Cristianesimo, l'Islam, il Buddhismo e via dicendo, le religioni tradizionali delle isole del Pacifico non erano credenze in cerca di proseliti fondate su testi scritti; si trattava, piuttosto, di realtà totalmente incorporate nella specificità delle società in cui si trovavano. Le organizzazioni sacerdotali, che pure erano caratteristiche di molte popolazioni polinesiane (ad esempio i Maori, gli abitanti delle Hawaii e di Samoa), collassarono assai presto sotto le pressioni europee. Nel resto della regione le istituzioni religiose erano immerse totalmente nella struttura sociale, di modo che la comprensione delle une coincideva perfettamente con la comprensione dell'altra. A causa della relativamente più disponibile ospitalità nei confronti degli estranei, l'impatto europeo sulla società tradizionale fu più forte in Polinesia e Micronesia, mentre la Melanesia rimase in gran parte abbandonata. Per questi stessi motivi, del resto, lo studio delle religioni tradizionali delle isole del Pacifico si è dedicato prevalentemente proprio alla Melanesia.

Uno degli obiettivi principali dell'antropologia del passato, quando la disciplina muoveva i suoi primi passi, fu la creazione di schemi tipologici capaci di ricostruire i passaggi, attraverso successivi stadi evolutivi, dalla barbarie alla civiltà. Alla luce dell'entusiasmo del XIX secolo per il progresso, la storia umana venne interpretata come il percorso intellettuale che portò dalla magia e dalla religione fino al razionalismo scientifico, giudicato sinonimo di civiltà. Per questo motivo la religione svolgeva un ruolo centrale nelle teorie di autori come E.B. Tylor e James G. Frazer, i quali pensavano che le religioni esotiche fossero indicative di specifici modi di pensare. In questo modo essi identificavano, in uno scorretto confronto tra barbarie e civiltà, le manifestazioni culturali con le capacità cognitive. Questi sistemi interpretativi richiedevano concetti generali per individuare gli elementi caratteristici del pensiero «selvaggio»: questa era la situazione quando alcuni dei primi resoconti sulle religioni delle isole del Pacifico entrarono nei dibattiti accademici.

Due concetti di particolare importanza per le prime teorie sulla religione sono quelli di *mana* e di tabu, scaturiti entrambi dagli studi etnografici nel Pacifico. La nozione di *mana* ha origine dall'opera di R.H. Codrington, un missionario e antropologo che lavorò nella parte orientale della Melanesia negli ultimi decenni del XIX secolo. In *The Melanesians* (1891, rist. New Haven 1957), Codrington riconosceva che la fede nel *mana* rappresentava una dottrina centrale nelle religioni della Melanesia e la definiva come un potere soprannaturale immanente nel cosmo, capace di influire sugli eventi in maniera positiva oppure negativa. Il *mana* accompagnava il successo straordinario in qualsiasi impresa, essendo sia segno che fonte di efficacia; era intimamente legato al prestigio personale, e serviva a definire ciò che di straordinario vi è nell'esperienza. Codrington interpretava tutte le manifestazioni religiose della Melanesia come il tentativo di acquisire un proprio *mana* per l'utilizzo personale. Una volta descritto il concetto grazie all'analogia con l'elettricità, il termine *mana* definì ciò che per lungo tempo era stato postulato come la premessa del pensiero magico, cioè l'idea che alcuni poteri invisibili e impersonali, presenti nel mondo, potessero essere connessi, convogliati e diretti verso gli scopi decisi dagli uomini. Le ricerche successive condotte nelle isole del Pacifico rintracciarono concetti assolutamente analoghi, per cui la nozione di *mana* venne presto generalizzata fino a coprire una vasta gamma di casi. Alcuni etnografi hanno successivamente dimostrato che l'originaria formulazione di Codrington si basava in realtà sopra un fondamentale malinteso semantico (si veda, ad esempio, l'articolo di Roger M. Keesing *Rethinking Mana*, in «Journal of Anthropological Research», 40, 1984, pp. 137-56). Il concetto, ad ogni modo, si diffuse ampiamente negli studi comparativi assumendo il ruolo di una fondamentale categoria analitica. In maniera simile, anche il concetto di tabu divenne parte del vocabolario dell'antropologia delle religioni attraverso le prime analisi della nozione polinesiana di *tapu* (si veda, ad esempio, E.S. Craighill Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu 1927).

Le prime trattazioni sulle religioni delle isole del Pacifico furono semplicemente dei tentativi di descrivere le pratiche e le credenze religiose in modo che divenissero comprensibili per il pubblico europeo e, quando più ampie questioni entravano in gioco, l'interesse era quello di isolare le caratteristiche particolari che si armonizzavano con le teorie dell'evoluzione sociale e della storia culturale diffuse all'epoca. Una conseguenza di questo orientamento essenzialmente tipologico fu che le analogie più evidenti finivano per essere messe in particolare risalto, a scapito dei caratteri distintivi dei vari sistemi religiosi, producendo un falso senso di uniformità. Una seconda conseguenza fu la tendenza a considerare le religioni del Pacifico in termini di com-

pleta autonomia, come una serie di categorie intellettuali del tutto separate dal contesto della vita sociale. Un importante cambiamento fu prodotto dall'imporsi di nuovi canoni etnografici associati al lavoro sul campo svolto da Bronislaw Malinowski tra gli isolani delle Trobriand, al largo della costa orientale della Nuova Guinea.

Fino alla prima guerra mondiale, l'indagine sul campo nelle isole del Pacifico fu prevalentemente di due tipi. Spesso le informazioni erano ottenute da persone la cui familiarità con un determinato territorio era basata sulle loro attività di tipo missionario o amministrativo. Uno dei vantaggi di tali informatori era il coinvolgimento prolungato con le popolazioni locali, ma il loro interesse etnografico era del tutto secondario rispetto alle loro principali funzioni, che spesso avevano addirittura scopi opposti rispetto a quelli della ricerca scientifica. Gli antropologi professionisti, invece, tendevano a condurre le loro ricerche senza muoversi dai loggiati dei palazzi governativi o dai ponti delle navi che facevano scalo nelle varie isole. In questo caso fu possibile giungere a qualche visione globale, ma certamente a scapito della conoscenza dettagliata di ogni particolare luogo.

Il contributo di Malinowski fu lo sviluppo di una indagine a lungo termine che aveva lo scopo di ricostruire un ritratto completo della vita sociale in termini concreti e di facile comprensione. Non sorprende che questo lavoro abbia dato risultati molto diversi da quelli ottenuti dai suoi predecessori. Ispirato dalle teorie di Émile Durkheim e personalmente immerso in tutti gli aspetti della vita delle Isole Trobriand, Malinowski, nel suo volume *Magic, Science, and Religion* (Garden City/N.Y. 1948, trad. it. *Magia, scienza e religione*, Roma 1976), sostenne con forza che la religione delle Trobriand poteva essere compresa soltanto se considerata un aspetto della più generale cultura di quelle isole. Contro l'opinione di chi vedeva la religione come qualche cosa di autonomo e isolato, il suo metodo di interpretazione (il «funzionalismo») sottolineava, al contrario, la dimensione sociale delle convinzioni religiose e degli usi che di esse era possibile fare: i miti di emersione ancestrale erano giustificazioni delle rivendicazioni territoriali; la credenza negli spiriti degli antenati e nella reincarnazione rafforzavano i legami interni ai clan che costituiscono la struttura fondamentale della società; la magia agraria guidava gli sforzi produttivi di intere comunità, mentre quella legata alla pesca forniva il coraggio necessario per imprese molto pericolose. Per Malinowski, l'interpretazione della religione non consisteva nella costruzione di categorie generali o nella comprensione di una particolare forma di pensiero, ma nel riconoscimento di una razionalità pragmatica in tutto ciò che le persone dicevano e facevano all'interno di uno specifico sistema sociale. L'influenza di Malinowski sull'antropologia fu enorme: la sua tecnica di ricerca sul campo divenne la principale caratteristica dell'antropologia scientifica e la sua interpretazione di tipo funzionalista divenne uno strumento di lavoro basilare.

Il periodo fra le due guerre fu caratterizzato da molti studi di alta qualità, tra cui spiccano le opere di Gregory Bateson, Reo F. Fortune, Maurice Leenhardt e F.E. Williams. Il volume più celebre di Fortune è *Sorcerers of Dobu* (1932, ed. riv. New York 1963), ma molto più significativo è *Manus Religion* (Philadelphia 1935): invischiati all'interno di in una fitta rete di obblighi e di vincoli, gli isolani di Manus ricorrevano ai fantasmi dei loro antenati per punire le infrazioni morali tramite la malattia e, quando questa colpiva, la divinazione individuava le colpe degli infermi attraverso la confessione e l'espiazione. Fortune dimostrò che tali credenze garantivano la ristrutturazione e la ricomposizione delle relazioni personali proprio nel momento in cui cercavano di restituire la salute agli ammalati. La banale credenza nei fantasmi fu trasformata nella categoria etnologica del «culto degli antenati» attraverso l'analisi del ruolo di questi ultimi nelle dinamiche che guidavano la vita del villaggio.

L'opera di Bateson *Naven* (1936, 2ª ed. Stanford/Cal. 1958, trad. it. *Naven*, Torino 1988) fu un ambizioso tentativo di interpretare uno dei riti principali della popolazione Iatmul, stanziata lungo il fiume Sepik, nella Nuova Guinea. Nella cerimonia rituale Naven tutti gli eventi di rilievo dell'esistenza di un individuo vengono contrassegnati da una inversione cerimoniale dei ruoli sessuali: Bateson interpretò i problemi posti da questo rito come la proposta di un sofisticato e sviluppato sistema di analisi culturale. In questo modo il rito diviene una lente attraverso cui osservare e comprendere le strutture formali sottese, nella cultura Iatmul, ai vari atteggiamenti psicologici, ai princìpi cosmologici, alle relazioni tra i gruppi e ai ruoli sociali.

F.E. Williams, che condusse ricerche antropologiche a Papua per incarico governativo fino alla sua morte nella seconda guerra mondiale, pubblicò una serie di studi sulle religioni tradizionali, ma il suo contributo più importante fu la sua descrizione della cosiddetta «Follia di Vailala» diffusa tra le popolazioni del golfo di Papua, pubblicata in *«The Vailala Madness» and Other Essays* (Brisbane 1976). Tra i primi esempi di ciò che in seguito sarebbe diventato noto con il nome di *cargo cults*, la Follia di Vailala fu un caso di trasformazione culturale radicale, in cui i riti tradizionali furono completamente abbandonati, mentre le popolazioni locali si sforzavano di adottare un nuovo stile di vita di fronte al contatto europeo. Il movimento era diretto da profeti

che cadevano spesso in stato di *trance*, e i temi principali erano la creazione di contatti con gli antenati (identificati con gli Europei), il superamento della tradizionale divisione tra i sessi e l'accesso ai beni europei attraverso i riti. L'atteggiamento di Williams di fronte a questo movimento fu di fatto ambivalente, ma egli richiamò l'attenzione sullo straordinario dinamismo creativo latente nell'interazione tra scetticismo e apertura che caratterizzava le convinzioni religiose delle popolazioni di Papua. Questa osservazione fu di grande importanza soprattutto per le sue conseguenze di fronte alle idee predominanti che presupponevano tra religione e cultura una integrazione relativamente statica.

Missionario e antropologo operante in Nuova Caledonia, Maurice Leenhardt elaborò nel suo libro *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris 1947) un nuovo approccio che scaturiva dal suo interesse pratico e intellettuale per il rapporto tra religione tradizionale e Cristianesimo (si veda il volume di James Clifford *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley/Cal. 1982). Utilizzando le idee religiose (soprattutto il modo in cui erano formulate nei miti e nelle categorie linguistiche) come una cornice per l'esperienza, Leenhardt analizzò i nuovi concetti di identità propri della Nuova Caledonia in termini di tempo, spazio e rapporti personali. Questo approccio fenomenologico servì a chiarire le differenze tra la concezione di «individuo» in Nuova Caledonia e in Occidente e inoltre l'analisi contribuì a sviluppare la comprensione del processo di conversione al Cristianesimo in termini di trasformazione del sé.

Prima della seconda guerra mondiale, la maggior parte delle ricerche antropologiche adottava i metodi proposti da Malinowski e aveva come obiettivo la copertura etnografica dell'intero territorio. La guerra produsse un arresto totale della ricerca sul campo e l'antropologia nel Pacifico riprese soltanto intorno al 1950. In quel momento si fronteggiavano numerose metodologie diverse, la più importante delle quali era il nuovo orientamento influenzato da A.R. Radcliffe-Brown e dai suoi allievi. In questa prospettiva la maggior parte degli aspetti culturali veniva interpretata come un epifenomeno, di cui era necessario tenere conto solamente nei termini del suo contributo alla conservazione dell'ordine sociale così come risultava definito dalle organizzazioni di gruppi quali clan, linee di discendenza e così via. Il ruolo attribuito a credenze e pratiche religiose era sicuramente secondario: esse venivano analizzate soltanto nella misura in cui apparivano capaci di rafforzare il sistema delle relazioni sociali. Uno dei risultati di questi sviluppi fu che lo studio delle religioni tradizionali rimase sostanzialmente trascurato per tutto il tempo in cui dominò, invece, l'analisi delle strutture sociali, cioè fino alla seconda metà degli anni '60 del secolo scorso.

La principale eccezione a questa tendenza fu rappresentata dallo studio dei *cargo cults*. Questi culti, benché diffusi in tutto il Pacifico, prima della pubblicazione di *Mambu. A Melanesian Millennium*, di Kenelm Burridge (London 1960), erano stati di fatto trascurati, nonostante il lavoro di Williams precedente alla guerra. Comunemente associati a riti bizzarri tendenti all'acquisizione di merci provenienti dall'Occidente, i *cargo cults* si moltiplicarono in seguito alle operazioni militari della seconda guerra mondiale. Il lavoro di Burridge nella regione di Madang in Nuova Guinea dimostrò che il concetto di *cargo* includeva non soltanto le merci europee, ma tutto il complesso dei problemi morali causati dalle nuove relazioni con gli Europei e con le loro strutture economiche. Le compravendite per contanti, per esempio, profondamente diverse dalle tradizionali forme di scambio, non comportavano alcun obbligo reciproco né alcuna reputazione morale: in questo senso rimettevano in discussione l'intero agire dell'uomo. Attraverso l'intreccio dialettico di mito, sogno, aspirazioni e critiche morali, i movimenti *cargo* costituivano così dei tentativi di formulare il modello di una nuova esistenza e di una nuova moralità, rappresentate nella figura carismatica del profeta.

Una preoccupazione costante fu quella di ristabilire l'equivalenza morale, considerata fondamentale per la sopravvivenza della società melanesiana in un ambiente europeizzato, oltrepassando i limiti del concetto di *cargo*. Lo studio di Burridge fu superato ben presto dall'analisi storica di Peter Lawrence dal titolo *Road Belong Cargo* (Manchester 1964) sui movimenti *cargo* di Madang. Lawrence ripercorse la carriera di Yali, un profeta *cargo*, nel contesto delle relazioni tra nativi ed Europei. Un'importante osservazione fatta in entrambi questi studi riguardava la misura in cui le epistemologie tradizionali, basate su mitologia ed esperienze di rivelazione, fossero in grado di consentire la trasformazione storica nella società di Madang. Queste analisi furono integrate dallo studio comparativo di Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound* (1957, 2ª ed. London 1968, trad. it. *La tromba suonerà*, Torino, 1961, 1977 rist.), in cui l'autore sosteneva che i culti *cargo* erano soprattutto movimenti politici anticoloniali. Ciascuna di queste opere, confermando il ruolo dinamico della religione nel processo di mutamento culturale, conteneva implicitamente una critica rivolta alle idee dell'epoca secondo le quali la religione è soltanto una appendice priva di dinamismo della struttura sociale.

Intorno alla metà degli anni '60 del secolo scorso, Lawrence e M.J. Meggitt curarono *Gods, Ghosts, and Men in Melanesia* (Melbourne 1965), una raccolta di

descrizioni dettagliate di numerose religioni melanesiane. Con l'eccezione del volume *Dema* di Jan van Baal (Den Haag 1966), la maggior parte delle altre trattazioni antropologiche sulle religioni tradizionali continuò a concentrarsi sulla struttura sociale come guida dell'intero quadro interpretativo. Un orientamento innovativo fu quello di Roy A. Rappaport, il quale, in *Pigs for the Ancestors* (New Haven 1968), considerava il ciclo dei sacrifici rituali di maiali tra i Tsembaga Maring come un meccanismo per mantenere l'equilibrio dei rapporti ecologici fra la popolazione locale e il suo ambiente. Anche qui, tuttavia, l'accento rimaneva sul ruolo delle istituzioni religiose nella conservazione di una qualche forma di *status quo*, ecologico o sociologico: tali istituzioni erano rappresentate come sostanzialmente parassitarie nei confronti delle altre caratteristiche del sistema sociale.

Un repentino mutamento nell'analisi dei fenomeni religiosi si verificò con le pubblicazioni di Burridge e Roy Wagner intitolate, rispettivamente, *Tangu Traditions* (Oxford 1969) e *Habu. The Innovation of Meaning in Daribi Religion* (Chicago 1972). Analizzando minuziosamente alcuni racconti dei Tangu, Burridge approfondì la tesi esposta nel suo precedente lavoro cercando di scoprire come, attraverso il ricorso al mito, i Tangu percepissero ciò che di singolare e numinoso vi è nell'esperienza. Riconoscendo nel mito molto più che un sostegno per modificazioni sociali particolari (alla maniera di Malinowski), Burridge sostenne che esso rappresentava lo strumento per esplorare possibilità irrealizzate e dimostrò che, a sua volta, il contenuto dei miti era soggetto a una riformulazione alla luce delle nuove esperienze. In *Habu*, invece, Wagner seguì una diversa linea di pensiero, anche se con implicazioni simili. Concentrandosi sulla religione tradizionale dei Daribi, sviluppò una teoria sulle innovazioni nelle ideologie culturali assumendo come concetto chiave il processo di metaforizzazione. Analizzando un'ampia documentazione che comprendeva la scelta dei nomi, l'interpretazione dei sogni, la composizione degli incantesimi magici e la forma dei riti, Wagner propose una interpretazione del significato culturale fondata sulla tensione dialettica tra i diversi campi dell'esperienza, capace di offrire spazio alla creatività grazie all'estensione innovativa delle metafore, ben oltre alle categorie convenzionali di significato. Un elemento essenziale della teoria di Wagner è che questi processi devono essere intesi come proprietà normali di qualunque sistema culturale. Entrambe queste opere individuano importanti fonti di dinamismo culturale nel campo dei fenomeni religiosi e pongono l'accento sull'interazione reciproca di immagine ed esperienza. Esse offrono, quindi, trattazioni aperte, in cui i simboli sono intesi non come strutture statiche, ma al contrario come pienamente partecipi di una dialettica che Williams a ragione poteva definire «cultura in movimento» (1976, p. 395).

Dalla metà degli anni '70 del secolo scorso in avanti, l'antropologia è stata testimone di un crescente interesse verso i processi di simbolizzazione e questo sviluppo, associato all'impatto dei precedenti lavori, ha prodotto un grande numero di studi dettagliati che ancora una volta pongono la religione al centro dell'antropologia delle isole del Pacifico. Sono emerse molte opere che analizzano i riti in maniera provocatoria, affrontando una vasta gamma di problemi teorici.

Wagner ampliò la prospettiva della sua precedente analisi nel volume intitolato *Lethal Speech* (Ithaca/N.Y. 1978), uno studio su diversi tipi di miti dei Daribi. Edward L. Schieffelin sviluppò ricerche in linea con i lavori di Wagner: nel suo libro *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers* (New York 1976), egli studia la cerimonia *gisaro*, ricchissima di metafore, e, servendosi dei concetti di opposizione e di reciprocità, delinea il quadro complessivo della visione del mondo dei Kaluli. Nella sua opera *Karavar. Masks and Power in Melanesian Ritual* (Ithaca/N.Y. 1974), Frederick K. Errington dimostrò che i riti con i danzatori mascherati esprimevano chiaramente un immaginario collettivo di ordine, sullo sfondo delle premesse culturali che presupponevano una natura umana caotica.

I riti di iniziazione maschile furono al centro, per esempio, del libro di Gilbert H. Herdt *Guardians of the Flutes* (New York 1981), uno studio sulla dimensione psicologica dell'identità sessuale; Fredrik Barth, in *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea* (New Haven 1975), esaminò invece la relazione tra rito e conoscenza; Gilbert Lewis, infine, in *Day of Shining Red* (Cambridge 1980), condusse uno studio di natura ermeneutica.

Uno dei contributi più importanti fu *Metamorphosis of the Cassowaries* di Alfred Gell (London 1975), in cui una dialettica complessa e articolata di conservazione e di rinnovamento diveniva infine comprensibile grazie a una analisi simbolica che adoperava le tecniche interpretative della scuola strutturalista. Ancora princìpi strutturalisti guidarono F. Allan Hanson e Louise Hanson, i quali, in *Counterpoint in Maori Culture* (London 1983), presentarono una complessa analisi della complementarità e della simmetria nella religione e nella cultura maori; invece il lavoro di Marshall D. Sahlin sulle trasformazioni della cultura hawaiiana, contenuto in *Historical Metaphors and Mythical Realities* (Ann Arbor 1981) e *Islands of History* (Chicago 1985), impiegò gli stessi metodi per dimostrare come gli sviluppi metaforici che si originano da premesse religiose abbiano influenzato la direzione dei mutamenti storici.

Due delle principali tendenze recenti nello studio delle religioni delle isole del Pacifico sono da un lato l'inserimento di una prospettiva che concede ai simboli un ruolo attivo nella trasformazione dell'esperienza e, dall'altro, il nuovo interesse a confrontarsi con il dinamismo della vita religiosa. Questi orientamenti nascono da interessi antropologici generali e al tempo stesso riflettono la necessità di venire a patti con la storia. Pochi e isolati sono oggi gli abitanti delle isole del Pacifico ancora legati alle antiche religioni tradizionali e sono trascorsi ormai due secoli dal quando il Cristianesimo si è imposto come forma religiosa dominante in tutta la regione. Studi su questi temi sono *Mission, Church, and Sect in Oceania*, a cura di James A. Boutilier et al. (Ann Arbor 1978); *Rank and Religion in Tikopia* di Raymond Firth (London 1970); e *To Live among the Stars* di John Garrett (Suva 1982).

Se lo studio delle religioni delle isole del Pacifico deve conservare il proprio legame con l'attualità, il compito che esso deve assumersi è la comprensione della vita religiosa ritornando a quello che già per Leenhardt era il problema centrale: il mantenimento dell'autenticità di fronte alla cristianizzazione.

[Vedi anche *CODRINGTON, R.H.*; *LEENHARDT, MAURICE*; e *MALINOWSKI, BRONISLAW*].

DAN W. JORGENSEN

Storia degli studi (ulteriori considerazioni)

Durante gli anni '80 del secolo scorso, gli studi etnologici generali sulle culture delle isole del Pacifico divennero assai meno popolari, e la crisi di identità che colse gli antropologi alla fine del secolo (colpiti soprattutto dalle varie teorie critiche e dalle tendenze postmoderniste) modificò profondamente il profilo degli scritti sulla vita religiosa in quelle regioni. Giunse all'esasperazione, per esempio, il dubbio sulla possibilità di riassumere l'intero quadro di una società e divenne quasi un assioma metodologico la necessità di affrontare una cultura attraverso uno o due «finestre». Qualunque caratteristica insolita nella vita sociale delle isole del Pacifico, per esempio, deve essere spiegata e raccogliere questa sfida potrebbe proporci, anche partendo da un particolar punto di entrata, purché legittimo, l'apertura di una visuale complessiva sull'intero quadro culturale. Uno di questi punti di entrata potrebbe essere la religione, o anche soltanto alcuni aspetti specifici di essa. Ogni culto tradizionale che abbia qualche caratteristica affascinante invita inevitabilmente a una ricerca: quello che include riti omosessuali, per esempio; o magari un gigantesco spirito distruttivo che occupa una importante *haus tambaran* (casa degli spiriti), come descritto da Donald Tuzin a proposito degli Ilhaita Arapesh dell'entroterra della Nuova Guinea; oppure ancora i culti in cui misteriosi messaggi provenienti dalla fauna segnano i diversi gradi dell'iniziazione (si veda Fredrik Barth con riferimento ai Baktaman delle Terre Alte della Nuova Guinea, e Harvey Whitehouse sulla Melanesia più in generale).

I caratteri specifici della religione tradizionale sono stati esaminati in profondità, come nei seguenti quattro esempi fondamentali: la stregoneria, da Michele Stephen e Bruce Knauft, che si sono occupati rispettivamente dei Mekeo e dei Gebusi della Papua Nuova Guinea; la medicina tradizionale, studiata da Stephen Frankel in riferimento agli Huli delle Terre Alte meridionali della Papua Nuova Guinea; la poetica dello spazio, che è stata affrontata da Gillian Gillison e James Weiner riguardo ad altri casi delle Terre Alte; il sacrificio, infine, che è stato trattato da Valerio Valeri con particolare riferimento a regalità e sacrificio nelle Hawaii.

Altre religioni tradizionali sono state analizzate in studi come *Kwaio Religion* di Roger Keesing (1982, sui Malaitan delle Isole Salomone), o *Mararoko. A Study in Melanesian Religion* di Mary MacDonald (1991, sui Kewa delle Terre Alte meridionali della Papua Nuova Guinea) e *Under Heaven's Brow. Pre-Christian Religious Tradition in Chuuk* di Ward Goodenough (2002, su un caso della Micronesia). Questi profondi mutamenti negli approcci hanno incoraggiato gli studiosi ad affrontare anche temi generali e a trattarli secondo un'ampia prospettiva regionale, in occasione di Convegni oppure in monografie, come *The Religious Imagination in New Guinea*, a cura di Herdt e Stephen (1989), o *Payback. The Logic of Retribution in Melanesian Cultures* di Garry Trompf (1994) sulla logica del recupero nelle religioni della Melanesia; oppure, ancora, *Handbook of Polynesian Mythology* di Robert Craig (2004), sui temi mitici più frequenti.

In una raccolta ispirata al testo di Louis Dumont *Homo Hierarchicus* (Paris 1966), i due studiosi francesi Daniel de Coppet e André Iteanu (1995) hanno presentato un grande numero di contributi sulla relazione tra le idee cosmologiche e la struttura sociale nel Pacifico meridionale. L'antropologia di questa regione, infatti, ha mostrato una sensibilità sempre crescente per i dettagli delle religioni tradizionali e per il loro rapporto con l'organizzazione rituale. La regione attorno al fiume Sepik è stata oggetto di particolare attenzione (Brigitta Hauser-Schäublin ha scritto sulla funzione sociale e il simbolismo degli edifici di culto; Jürg Wassmann sulla conoscenza pubblica ed esoterica fra gli Iatmul; Bernard Juillerat, infine, ha dimostrato, alla luce di una ispirazione neofreudiana, come i miti degli Yafar riflettano le idee tradizionali sulla differenza sessuale).

Una intensa rilettura femminista delle scoperte antropologiche ha caratterizzato gli studi sulle isole del Pacifico. Lo studio sulla magia e la stregoneria in Melanesia di Susanne Schröter (1994), per esempio, denuncia con chiarezza il mancato impegno dei primi ricercatori di fronte alla violenza sulle donne che caratterizzava le culture tradizionali.

Mentre il grandissimo numero delle religioni tradizionali delle isole del Pacifico ha continuato ad attendere approfondite indagini locali, l'interesse della ricerca si è concentrato soprattutto sui temi del cambiamento religioso. Gli sviluppi successivi all'arrivo delle prime missioni in Polinesia sono stati sapientemente ricostruiti da Jukka Siikala nel suo *Cult and Conflict in Tropical Polynesia* (1982), che spiegava, ad esempio, come fosse nata la regalità sacra nell'attuale Tonga. Anche i *cargo cults* della Melanesia rimangono ancora al centro degli interessi antropologici, con gli studi dettagliati di singoli culti a opera di Patrick Gesch (sulla Peli Association nell'area culturale Negrie-Yangoru, nell'entroterra della Nuova Guinea), di Elfriede Hermann (sulle conseguenze del movimento Yali nella zona del distretto di Madang, riccamente documentato da Peter Lawrence in *Road Belong Cargo*), e di Andrew Lattas (sui Kaliai della boscaglia) e di Dorothy Billings (sul culto di Johnson, nell'isola di Nuova Hannover, favorevole agli Americani). Questi ultimi due casi provengono entrambi dalla Nuova Guinea.

Preparando la sua ricerca sull'isola di Tanna, nelle Vanuatu, Lamont Lindstrom produsse in realtà l'unica monografia generale sul tema scritta nell'ultimo quarto del XX secolo: *Cargo Cult. Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond* (1993). Trompf, curando un'opera collettiva sui *cargo cults* e i movimenti millenaristi che comprendeva anche studi sulle isole del Pacifico, iniziò anche a studiare le Chiese indipendenti della regione, prendendo spunto dalla ricerca pionieristica condotta da Bengt Sundkler in Africa. Le «tendenze spiritistiche» che caratterizzarono le risposte melanesiane al Cristianesimo (vari stati alterati, come glossolalia, esperienze collettive di respiro spirituale, preghiere estatiche e profezie) furono descritte e interpretate da John Barr come riti di passaggio culturalmente adeguati al nuovo ordine religioso. Manfred Ernst, nella sua opera *Winds of Change* (1994), proseguì spiegando che il fascino del Pentecostalismo cristiano, ancora fiorente in tutto il Pacifico, rifletteva parzialmente antiche predisposizioni culturali.

Il cambiamento religioso in sé si impose sempre più al centro della ricerca antropologica. Oltre al volume a cura di Ton Otto e Ad Borsboom *Cultural Dynamics of Religious Change in Oceania* (1997), si osservò un'ondata di pubblicazioni sui movimenti femminili e sui mutamenti nei ruoli sessuali (a firma di Lorraine Sexton, Deborah Gewertz ed Elizabeth Jolly), che illustrarono i valori religiosi invocati dalle donne in contrasto alle inadeguatezze maschili di fronte alla modernità (alcolismo, promiscuità, violenza domestica e così via).

Era inevitabile, essendo stato il Cristianesimo adottato da oltre il 90% degli isolani del Pacifico, che gli studi sulle prime attività missionarie dovessero essere completati da valutazioni sulle nuove forme di Cristianesimo indigene. Friedegard Tomasetti fu la prima a sostenere che era arrivato il tempo in cui gli antropologi avrebbero dovuto condurre le loro ricerche nell'ambito delle congregazioni cristiane e soltanto in seguito tornare a lavorare sulle forme tradizionali. Nel suo studio *Traditionen und Christentum im Chimbu-Gebiet Neuguineas* (1976), Tomasetti dimostrò che i Melanesiani avevano due interpretazioni fondamentali del mondo: una applicata ai Vecchi Tempi e l'altra ai Nuovi, con tentativi molto vari di superare e sanare tale dicotomia. Più tardi John Barker sostenne la necessità di una ricerca sul Cristianesimo nel Pacifico concentrata su una speciale area, curando il volume *Christianity in Oceania* (1990). Bronwyn Douglas ammonì i ricercatori a non trattare più il Cristianesimo come una realtà «invisibile», e tanto meno come una sorta di «teatro gotico». Joel Robbins, già interessato alle aspettative escatologiche della società locale al volgere del XXI secolo, non ebbe alcuna difficoltà ad adeguarsi alla sollecitazione, e nel suo lavoro *Becoming Sinners* (2004) analizzò i tormenti morali tra gli Urapmin delle Terre Alte della Nuova Guinea e le difficoltà di questa popolazione nel passare da un sistema morale all'altro.

Nel frattempo, l'interesse per la documentazione e per il ruolo svolto dalle missioni non diminuì: Charles Forman studiò la formazione delle varie Chiese nelle isole del Pacifico (*The Island Churches of the South Pacific*, 1982); John Garrett pubblicò una trilogia di libri sulla storia delle missioni nel Pacifico dal 1668 ai giorni nostri (1982-1997); e l'opera di Francis Hezel sulla storia del contatto con gli Europei nelle Isole Caroline e nelle Marshall, *The First Taint of Civilization* (1983), affrontò la questione delle difficoltà rappresentate, per le prime missioni, dai comportamenti violenti dei navigatori nei punti di approdo preferiti e dalla straordinaria frammentazione degli atolli. Nella *Oxford History of the Christian Church*, il saggio di Ian Breward intitolato *A History of the Churches in Australasia* (2004) prende opportunamente in esame non soltanto l'Australia ma anche la Nuova Zelanda e le isole del Pacifico.

L'antropologia missionaria fu sempre forte nella regione di Irian Jaya (in Papua occidentale) e le ricerche sull'acculturazione e sulla cristianizzazione raggiunsero vette eccelse con lo studio di Freek Kamma *Dit won-*

derlijke werk (1977, sulle regioni settentrionali) e con l'opera di Jan Boelaar *Met Papoea's samen op weg* (1992-1997, sulle regioni meridionali). Importanti studiosi delle missioni si concentrarono soprattutto sulla Melanesia: Theodor Ahrens fece seguire alle sue varie pubblicazioni in lingua tedesca, come *Unterwegs nach der verlorenen Heimat* (1986), l'importante opera *Grace and Reciprocity* (2002), sul rafforzamento cristiano degli aspetti positivi del «recupero» nelle religioni della Melanesia; analogamente, John D'Arcy May aggiunse alla sua opera in tedesco *Christus Initiator* (1990) il volume *Transcendence and Violence* (2003), uno studio che tentava di risolvere i rapporti ambigui tra monoteismo cristiano e «reciprocità» negativa, ponendo in primo piano proprio il contesto melanesiano.

«Catalyst» e «Point», pubblicate dal Melanesian Institute of Pastoral and Socio-Economic Service, si affermarono come le riviste di antropologia di orientamento missionario più prestigiose della regione; «Irian», sulla parte indonesiana della Nuova Guinea, viene subito dopo. Il «Micronesian Counselor», fondato da Hezel, favorisce la ricerca applicata per risolvere i problemi socio-religiosi nei luoghi più isolati della terra.

Lo studio accademico della religione e della teologia fornì buone opportunità per la produzione di ricerche sulla vita religiosa locale a studiosi stranieri ma in grado di operare all'interno di istituzioni relativamente vicine alle loro aree di ricerca, ma anche a intellettuali indigeni formatisi all'interno delle medesime istituzioni. Tra i lavori di ampio respiro segnaliamo quelli di alcuni ricercatori con interessi missiologici come Ennio Mantovani (del Melanesian Institute) e Theo Aerts (del Bomana Regional Catholic Seminary e della Facoltà di Studi religiosi dell'Università di Papua Nuova Guinea). Garry Trompf, che iniziò come docente di Studi Religiosi presso l'Università di Papua Nuova Guinea, continuò a occuparsi delle religioni delle isole del Pacifico analizzandone tutti gli aspetti (tradizionale, di passaggio, ecclesiale e teologico) in *Melanesian Religion* (1991) e soffermandosi sugli Aborigeni australiani in *The Religions of Oceania* (1995), scritto a quattro mani con Tony Swain.

Quanto ai ricercatori originari delle stesse isole del Pacifico, mentre alcuni di loro indagarono le religioni tradizionali ben lontani dalle loro terre native (il più importante fu Epeli Hau'ofa, di Tonga, che pubblicò un'opera sui Mekeo della Papua Nuova Guinea occidentale nel 1981), molti manifestarono un certo imbarazzo a «spiare» le abitudini e le credenze di popolazioni vicine, anche se erano ben disposti a interpretarne le tradizioni. Alcuni isolani produssero studi importanti sui nuovi movimenti religiosi: le opere più note sono quelle di Benny Giay, originario della regione di Irian Jaya di Papua occidentale, sul profeta Zakheus Pakage della regione dei laghi Wissel (1995), e di Esau Tuza, delle Isole Salomone, riguardo alla Christian Fellowship Church della Nuova Georgia. Ottimi risultati furono raccolti dai nativi delle isole nel campo della teologia, in particolare per quanto riguarda i richiami ai valori della tradizione locale presenti all'interno del Vangelo cristiano. Un esempio è il grande lavoro di Sevati Tuwere, *Vanua. Towards a Fijian Theology of Place* (2002), che analizza la terra, il culto e l'autorità nella tradizione biblica e in quella delle Isole Figi. La maggior parte degli scritti su tematiche religiose prodotti dagli isolani è pubblicata sulle riviste teologiche della regione, in collane di teologia oppure, ancora, in forma di produzione letteraria originale.

BIBLIOGRAFIA

Th. Ahrens, *Unterwegs nach der verlorenen Heimat*, Erlangen 1986.

Th. Ahrens, *Grace and Reciprocity*, Goroka 2002.

J. Barker (cur.), *Christianity in Oceania. Ethnographic Perspectives*, Lanham/Mar. 1990.

Dorothy Billings, *Cargo Cult as Theater. Political Performance in the Pacific*, Lanham/Mar. 2002.

J. Boelaar, *Met Papoea's samen op weg*, I-III, Kampen 1992-1997.

I. Breward, *A History of the Churches in Australasia*, Oxford-New York (2001) 2004, rist.

D. de Coppet e A. Iteanu (curr.), *Cosmos and Society in Oceania*, Oxford-Washington/D.C. 1995.

M. Ernst, *Winds of Change. Rapidly Growing Religious Groups in the Pacific Islands*, Suva 1994.

Ch.H. Forman, *The Island Churches of the South Pacific*, Maryknoll/N.Y. 1982.

J. Garrett, *To Live among the Stars. Christian Origins in Oceania*, Genève-Suva 1982.

J. Garrett, *Footsteps in the Sea. Christianity in Oceania to World War II*, Suva 1992.

J. Garrett, *Where Nets Were Cast. Christianity in Oceania since World War II*, Suva 1997.

B. Giay, *Zakheus Pakage and his Communities. Indigenous Religious Discourse, Socio-Political Resistance, and Ethnohistory of the Me of Irian Jaya*, Amsterdam 1995.

W.H. Goodenough, *Under Heaven's Brow. Pre-Christian Religious Tradition in Chuuk*, Philadelphia 2002.

E. Hau'ofa, *Mekeo. Inequality and Ambivalence in a Village Society*, Canberra 1981.

G.H. Herdt (cur.), *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley/Cal. 1982.

G.H. Herdt e M. Stephen (curr.), *The Religious Imagination in New Guinea*, Piscataway/N.J. 1989.

Fr. Hezel, *The First Taint of Civilization. A History of the Caroline and Marshall Islands in Pre-Colonial Days, 1521-1885*, Honolulu 1983 (Pacific Islands Monograph Series, 1).

F. Kamma, *Dit wonderlijke werk*, I-II, Oegstgeest 1977.

R.M. Keesing, *Kwaio Religion*, New York 1982.
A. Lattas, *Cultures of Secrecy. Reinventing Race in Bush Kaliai Cargo Cults*, Madison/Wis. 1998.
L. Lindstrom, *Cargo Cult. Strange Stories of Desire from Melanesia and Beyond*, Honolulu 1993.
Mary N. MacDonald, *Mararoko. A Study in Melanesian Religion*, New York 1991 (American University Studies, XI, 45).
Jeannette M. Mageo e A. Howard (curr.), *Spirits in Culture, History, and Mind*, New York 1996.
J.D. May, *Christus Initiator*, Düsseldorf 1990.
J.D. May, *Trascendence and Violence*, London-New York 2003.
Anna Meigs, *Food, Sex, and Pollution. A New Guinea Religion*, New Brunswick/N.J. 1984.
T. Otto e A. Borsboom (curr.), *Cultural Dynamics of Religious Change in Oceania*, Leiden 1997.
J. Robbins, *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in Papua New Guinea Society*, Berkeley/Cal. 2004.
Susanne Schröter, *Hexen, Krieger, Kannibalinnen. Phantasie, Herrschaft und Geschlecht in Neuguinea*, Münster 1994.
J. Siikala, *Cult and Conflict in Tropical Polynesia. A Study of Traditional Religion, Christianity and Nativistic Movements*, Helsinki 1982.
T. Swain e G. Trompf, *The Religions of Oceania*, London 1995.
Friedegard Tomasetti, *Traditionen und Christentum im Chimbu-Gebiet Neuguineas*, Wiesbaden 1976.
G. Trompf, *Melanesian Religion*, Cambridge/UK 1991.
G. Trompf, *Payback. The Logic of Retribution in Melanesian Cultures*, Cambridge/UK 1994. [Un articolo tradotto in italiano sullo stesso tema è *La logica della ritorsione e lo studio delle religioni della Melanesia*, in «Religioni e Società» (1997), pp. 48-72].
G. Trompf e Friedegard Tomasetti, *Religions of Melanesia. A Bibliographic Survey*, Greenport/Conn. 2005.
Sevati Tuwere, *Vanua. Towards a Fijian Theology of Place*, Auckland 2002.
D. Tuzin, *The Voice of the Tambaran. Truth and Illusion in Ilahita Arapesh Religion*, Berkeley/Cal. 1980.
H. Whitehouse, *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, Oxford 2000.
[In italiano segnaliamo: F. Zocca, *I cristiani neri dell'Oceania. Le chiese della Melanesia*, Bologna 2006].

GARRY W. TROMPF

ISOLE SALOMONE, RELIGIONI DELLE. I popoli delle Isole Salomone sono stati divisi in modo alquanto arbitrario, per convenzione, in «Melanesiani» (Guadalcanal, Malaita, Isabel, San Cristobal o Makira, Gela, Nuova Georgia, Choiseul, Shortlands, Santa Cruz) e in «Polinesiani» (Rennell, Bellona, Tikopia, Anuta, Sikaiana, Ontong Java). I Melanesiani di Bougainville e Buka, nella catena settentrionale delle Salomone, sono spesso inclusi nel gruppo, sebbene siano separati da un confine politico e da nette differenze linguistiche (poiché nel Nord delle Salomone si parlano soprattutto lingue papuasiche e non lingue austronesiane). Le religioni delle Salomone si possono descrivere per comodità a seconda delle loro caratteristiche «melanesiane» o «polinesiane», malgrado le moderne testimonianze linguistiche ed etnografiche dimostrino l'esistenza di stretti collegamenti tra le lingue e le culture oceaniche delle Salomone e quelle della Melanesia, della Micronesia e della Polinesia orientali.

I cosiddetti «Outliers» polinesiani delle Isole Salomone hanno delle religioni del tipo polinesiano occidentale, che è stato ben descritto da Raymond Firth, Richard E. Feinberg, Ian Hogbin e Torben Monberg. Gli studi dettagliati di Firth sui rituali e sulle credenze dei Tikopia forniscono alcuni dei dati migliori sulla religione polinesiana tradizionale.

Le religioni melanesiane delle Salomone erano incentrate soprattutto su attività di mediazione con spiriti ancestrali ed esseri spirituali non umani, per sollecitare e manipolare il loro sostegno (*mana*), e sull'utilizzo di poteri magici per ottenere successo nella lotta, nelle festività, nella coltivazione degli orti, nella pesca, nella cura e in altre attività. Attraverso il sacrificio umano, il sacrificio di maiali e altre offerte, con rituali elaborati e con la preghiera, i vivi cercavano il sostegno e la forza senza i quali gli sforzi umani non avrebbero potuto avere successo.

Nella maggior parte delle Isole Salomone vi sono testimonianze limitate per quanto riguarda il passato precristiano: il Cristianesimo si diffuse presto a Gela, Isabel, nel gruppo di Nuova Georgia, a Choiseul, nelle Shortlands e nella maggior parte dei territori di Guadalcanal e San Cristobal. L'importante studio prebellico di Douglas L. Oliver (pubblicato nel 1955) sui Siuai di Bougainville offre interessanti testimonianze sulla religione di un popolo di lingua papuasica, e i primi testi di A.M. Hocart raccolti a Simbo (Eddystone) così come quelli di C.G. Wheeler (sui Mono-Alu delle Salomone nordoccidentali), sono utili per ricostruire il sistema religioso delle Salomone occidentali. Alcuni etnografi moderni di Malaita (tra gli altri, Roger Keesing, Pierre Maranda e Elli Köngäs Maranda, Ben Burt, Sandra Revolon e Christine Jourdan) hanno lavorato in zone dove si praticano ancora le religioni ancestrali. Gli studi più recenti hanno fatto luce su antichi problemi relativi alle religioni delle Isole Salomone.

Fantasmi, dei e spiriti. Il pioniere dello studio delle religioni melanesiane, R.H. Codrington, osservò che gli abitanti delle Salomone e delle Nuove Ebridi veneravano due grandi categorie di esseri invisibili: fantasmi ancestrali e spiriti che non erano mai stati umani. Mentre le religioni delle Nuove Ebridi (Vanuatu) si concentravano sugli spiriti, secondo Codrington quelle delle Salomone si concentravano sui fantasmi. [Vedi anche *CODRINGTON, R.H.*].

Se consideriamo le Salomone occidentali e settentrionali così come le isole sudorientali che Codrington conosceva meglio, questa generalizzazione viene a cadere. Nel gruppo di Nuova Georgia e Choiseul, gli esseri antichi, che Hocart (1922) e Harold Scheffler (1965) definiscono «dei», occupavano un posto centrale. Questi dei differivano tra loro in quanto a poteri, natura e origine mitica; spesso erano concepiti in maniera gerarchica a seconda del loro maggiore o minore potere, in quanto intervenivano in modi e gradi diversi negli affari umani, e avevano introdotto vari costumi e abilità. I *bangara* di Choiseul e i *tamasa* di Simbo sono relativamente ben documentati. Su Bougainville, dove si parla una lingua papuasica, abbiamo il resoconto di Oliver sugli spiriti *kupuna* dei Siuai, alcuni dei quali influenzavano le vite di tutti, mentre altri influenzavano solo gruppi di discendenti locali.

In tutti i territori delle Salomone, compresi quelli nei quali si credeva che degli esseri spirituali superiori esercitassero un grandissimo potere, i fantasmi ancestrali erano considerati come presenze costanti che partecipavano alla vita quotidiana e che ci si doveva propiziare: essi vegliavano sui loro familiari viventi e a volte li punivano. I fantasmi *manuru* di Choiseul e i *tomate* di Simbo hanno come controparte i *tindalo* di Gela e gli *akalo* di Malaita.

Gli abitanti delle Salomone riconoscevano anche altre classi di spiriti: della foresta, del mare e del cielo. Questi spiriti erano di origine non umana. Alcuni erano maligni, altri, specialmente quelli femminili, erano benevoli, e altri ancora semplicemente capricciosi. Alcuni erano coinvolti nella vita umana; altri erano distanti. Spesso i serpenti, gli uccelli, gli squali e altri animali erano visti come messaggeri o manifestazioni di questi spiriti. Le rappresentazioni nell'arte popolare e nei disegni raccolte dai primi etnografi fanno pensare che gli spiriti fossero spesso concepiti in una forma (invisibile) che combinava caratteristiche animali e umane. I tabu alimentari impedivano ai membri di un clan di mangiare le piante o gli animali «totemici» sui quali si basava l'identità di questi spiriti.

Ombre, anime e dimore dei morti. La maggior parte dei Melanesiani delle Isole Salomone riconosceva due o più componenti non fisici in un essere umano. Si faceva una distinzione comune tra «respiro» e «ombra» (o «riflesso») come componenti dell'anima. Generalmente si credeva che le anime dei morti avessero una vita ultraterrena, in una terra dei morti dove le anime vivevano in villaggi, coltivavano l'orto e pescavano in un'esistenza parallela alla vita corporea. Queste dimore dei morti erano di solito associate ad isole particolari. Marapa a Marau Sound, Guadalcanal e Ramos Island, tra Malaita e Isabel, erano considerate dai popoli delle aree circostanti come dimore dei morti. Tuttavia, sebbene una componente dell'anima si trasferisse nel villaggio dei morti, un'ombra ancestrale, che vedeva tutto, ma era di solito invisibile, rimaneva presso i vivi.

Alcuni miti di Malaita riguardano la resurrezione di eroi culturali morti, altri appartengono alla categoria del mito di Orfeo (un eroe culturale che accede alla terra dei morti per riportare in vita la moglie e che la perde per sempre per un suo errore durante il ritorno a casa), e diversi di essi sono varianti di un «mito del peccato originale» (vedi sotto), diffuso nel Pacifico del Sud, i cui protagonisti sono un serpente, una donna e un uomo, nel quale si mette fine all'«età dell'oro» per l'errore dell'uomo nel non comprendere la vera natura – ctonia – della moglie.

Le esperienze oniriche erano e sono ancora considerate come i vagabondaggi della propria ombra tra le ombre dei morti e dei vivi: i racconti di coloro che si sono ripresi dal coma erano considerati come testimonianza esperienziale del destino dei morti (nelle lingue oceaniche il termine *mate* comunemente si riferisce agli stati di incoscienza, coma e morte). La comunicazione con i morti, sotto forma di sogni, divinazioni, presagi e preghiere, infondeva significato religioso alla vita quotidiana.

Tuttavia, malgrado molti abitanti delle Salomone fossero profondamente religiosi, nel senso che essi percepivano ovunque segnali di fantasmi, divinità e spiriti, i loro interessi erano pragmatici piuttosto che teologici, concentrati su questo mondo piuttosto che sul mondo invisibile che si trova dietro di esso. Pertanto, la maggior parte dei popoli delle Salomone avevano idee relativamente poco sviluppate, a parte quelle espresse nei miti delle origini o dei tempi antichi, riguardo alla natura del mondo degli spiriti e a come gli spiriti intervenissero nella vita umana. I fantasmi, secondo i Kwaio di Malaita, agiscono «come il vento» nel manifestare i loro effetti in molti luoghi allo stesso tempo e nel poter superare i limiti del tempo, dello spazio e dell'azione che invece sono imposti ai vivi. Ma come questi spiriti facciano tutto ciò, va oltre l'umana conoscenza e persino oltre gli interessi umani. Ai vivi non interessa spiegare le forze invisibili, ma usarle a fini pratici: interpretare e utilizzare a proprio vantaggio la volontà degli esseri spirituali, propiziarseli dopo che è stato infranto un tabu, guadagnarsi il loro aiuto e usare i loro poteri magici (*mana*). Se, e quanto, i fantasmi o gli spiriti abbiano fatto la loro parte si può scoprire attraverso la divinazione, la lettura dei presagi o, retrospettivamente, attraverso gli esiti degli sforzi umani: il successo o l'insuccesso nella lotta, nelle festività e in altre imprese.

Mana e tabu. Il «pragmatismo retrospettivo» e il relativo disinteresse per le spiegazioni teologiche e per

una cosmologia onnicomprensiva sono evidenti nell'antico concetto oceanico di *mana*. Le interpretazioni sin dai tempi di Codrington hanno considerato il *mana* come il mezzo invisibile di un potere conferito in maniera soprannaturale, che si manifesta negli oggetti sacri. I capi o i guerrieri «avevano» il *mana* per merito di un aiuto soprannaturale; altri lo ottenevano temporaneamente attraverso il sacrificio o la magia. Per questa ragione, C.E. Fox, nel suo *The Threshold of the Pacific* (1924), scrivendo di San Cristobal, paragonò il *mana* (lì *mena*) a un liquido nel quale erano immerse le armi o gli oggetti sacri; nel suo *Polynesian Religion* (1927), E.S. Craighill Handy paragonò il *mana* all'elettricità.

Secondo Roger Keesing:

> Gli studi etnografici contemporanei e le ulteriori analisi delle testimonianze linguistiche fanno pensare che il *mana*, come mezzo invisibile, sostanza o energia, possa essere più la creazione dell'immaginazione europea che degli indigeni. *Mana* nelle religioni delle Salomone si riferiva a un processo, interpretato retrospettivamente, e a uno stato o qualità che si manifesta nei risultati, piuttosto che a un mezzo invisibile e spirituale di potere.

Tuttavia, almeno nel Nord di Malaita, si pensa che molte parti del paesaggio posseggano il *mana* (*mamana*) per natura: rocce imponenti, alcuni alberi maestosi che vengono onorati appendendo ai loro rami conchiglie usate come monete e oggetti simili. A Malaita, *mamana* significa anche «verità», così come «potere». Come afferma Ben Burt: «in kwara'ae si traduce *mamana* come "vero", il che è molto appropriato visto che implica non solo realtà e veracità ma è anche "vero" nel senso di "effettivo" ed "esatto". Per i tradizionalisti kwara'ae, i fantasmi sono "veri" poiché essi possono fare e faranno effettivamente ciò che ci si aspetta da loro» (1993, p. 54).

La prova che il *mana* fosse concepito principalmente come un processo e una qualità, e non come «sostanza», proviene sia dai resoconti etnografici moderni, specialmente gli studi di Keesing sui Kwaio di Malaita, sia dalle testimonianze linguistiche. Nelle lingue di Malaita e di Roviana nelle Salomone occidentali, *mana*, quando è usato come sostantivo, è caratterizzato da un affisso nominale che lo denota come sostantivo verbale astratto: «manità» o «manizzazione». In tutte le lingue delle Salomone nelle quali ricorrono termini simili a *mana*, troviamo la parola usata come verbo (i fantasmi, e anche gli spiriti femminili o «divinità» femminili, «manano per» o «manizzano» i vivi) e come aggettivo verbale (la magia è *mana*, cioè è potente o efficace), oltre agli usi che ricorrono come sostantivo. Le analisi comparative dei dati fanno pensare che questi usi di *mana* come verbo siano usi antichi e di base nelle lingue austronesiane. Sebbene occorrano ulteriori testimonianze, sembra chiaro al momento che nelle religioni delle Salomone le idee sul *mana* non erano espresse in interpretazioni teologiche sistematiche, ma riguardavano il controllo e l'interpretazione retrospettiva degli interventi degli spiriti o degli dei nella vita umana. Ian Hogbin ha notato, nella sua ricerca sul *mana* (lì *nanama*) a Guadalcanal, che «nessuno sa come funzioni il *nanama* e ho capito che questo pensiero non era mai venuto in mente a nessuno prima che io facessi le mie domande» (1936, pp. 241-74).

In contrasto con la visione di Hogbin, è necessario notare che molti Malaitiani, oltre a quelli sui quali egli ha scritto, sanno effettivamente come funzioni il *mana* e come procurarselo. Secondo loro il *mana* dà valore a una vita buona, di prosperità e simili, e lo si ottiene attraverso un comportamento sociale appropriato e adeguate pratiche rituali. Sebbene sia stato ignorato da molti, se non quasi tutti, gli antropologi che hanno lavorato nelle Salomone – con la notevole eccezione di Ben Burt che ha documentato il fenomeno delle sacerdotesse (1993, pp. 58, 138, 145, 271) – è importante notare che la religione tradizionale riconosceva spiriti femminili benevoli, come *'ai ni asi* o *'ai la matekwa*, la «donna» (o «dea», secondo alcuni Salomonesi) «del mare» che può donare il *mana* alle persone. Lo stesso vale per il *geo* (un megapode), una divinità femminile venerata nelle colline di Maliata, a Guadalcanal, e in generale nella provincia centrale delle Salomone (Gabriel Maelaasi, da Funafou, Lau Lagoon, nel Nord di Malaita, comunicazione personale, aprile 2004). Inoltre, relativamente al potere femminile, è significativo che quando è posseduta da uno spirito, una donna possa contrastare con grande efficacia la decisione di un capo e fare annullare ogni suo progetto.

D'altra parte, il *mana* è strettamente collegato a ciò che potrebbe chiamarsi la sua immagine speculare, il *tabu* (o *abu*). Infatti, chiunque infranga un tabu non solo perde qualunque *mana* possieda, ma subirà anche una punizione severa a meno che non offra agli spiriti una compensazione, di una certa importanza, che abbia un effetto neutralizzante. In questo modo il tabu funziona come un *mana* contrario, o negativo, che priva la persona che ha sbagliato di ogni dignità e «verità sociale». Come afferma Burt, che elabora finemente le interpretazioni convergenti di Keesing e dei Maranda, «il tabu ha a che fare, in ultima analisi, con il controllo del potere [*mana*], è una maniera di socializzare la "forza" di esseri sia spirituali che umani e di controllarla attraverso le regole che dovrebbero governare i rapporti in una società» (1993, pp. 64-66).

Un'importante fonte di tabu è collegata al potere on-

tologico delle donne, che spaventa gli uomini (Maranda e Köngäs Maranda, 1970; Burt, 1993; Maranda, 2001; vedi anche www.oceanie.org, che contiene dati multimediali su *mana*, tabu, sacrifici, culto degli antenati, la posizione degli uomini e delle donne e altri argomenti). Di fatto, il potere femminile di dare la vita rende debole la posizione degli uomini nella cosmologia delle Salomone, così come di altre società del Pacifico del Sud. Di conseguenza, gli uomini hanno inventato degli scenari mitici e rituali per tentare di superare la propria inferiorità sul piano culturale per quanto riguarda la procreazione. Tra simili stratagemmi figura il ruolo degli alti sacerdoti che, a nome di tutti gli uomini del loro clan, agiscono come «madri», mettendo in atto un parto funerario per generare i morti – una mimesi della riproduzione biologica.

Il potere ontologico delle donne – il loro *mana* – deriva dalla loro associazione alla Madre Terra, simboleggiata dal serpente (venerato dalle sacerdotesse; Burt, 1993, p. 145) del quale è figlia la donna. E dato che in Oceania qualunque cosa collegata alla terra (stabilità, fecondità e simili) è femminile e «bassa», mentre ciò che è «alto» (instabilità, infertilità e simili) è maschile, e dato che il sangue vaginale scorre dalla parte inferiore del corpo della donna, quel fluido diventa letale se entra in contatto con gli uomini. Da qui il rigido tabu che circonda gli ambiti femminili legati alle mestruazioni e al parto (Maranda e Köngäs Maranda, 1970; Keesing, 1982; Burt, 1993; Maranda 2001). Perciò, mentre gli uomini fanno di tutto per ottenere il *mana* dagli spiriti e per non perderlo, le donne possiedono per natura un potere simile ma estremamente pericoloso, quello del *faasua*, cioè della «contaminazione».

Struttura sociale e religione. Nelle società tribali si possono individuare delle strette relazioni strutturali tra l'organizzazione socio-politica da una parte, e la natura, il raggio d'azione e i poteri degli esseri soprannaturali dall'altra. Per quanto riguarda Malaita, il resoconto della religione dei Kwaio fatto da Keesing (1982) e le pubblicazioni dei Maranda (1970, 2001) sui Lau illustrano le nette corrispondenze tra le gerarchie degli antenati, la struttura dei gruppi di discendenza e i rituali incentrati sugli altari degli antenati. Per quanto riguarda gli abitanti delle Salomone occidentali, Scheffler (1965) analizza la stretta relazione tra la propiziazione degli dei e degli spiriti da parte di congregazioni di gruppi di discendenza e la struttura sociale dei vivi.

Presso i popoli dell'interno montuoso (come i Kwaio) generalmente si trovavano gruppi di discendenza piccoli e autonomi, e sistemi sociali relativamente egualitari. In maniera corrispondente, il rituale aveva luogo presso piccoli gruppi e le cosmologie e i miti erano relativamente poco sviluppati. I popoli di orientamento marittimo tendevano ad avere sistemi socio-politici più gerarchici (con capi ereditari in alcune zone), sistemi rituali più centralizzati ed elaborati, e credenze cosmologiche e miti più pienamente sviluppati. Perciò, i Lau della laguna settentrionale di Malaita, con una cosmologia elaborata che prevede una serie di cieli e una vasta gamma di miti, sono in contrasto in qualche modo con i Baegu delle montagne vicine, malgrado l'eredità culturale che essi chiaramente condividono.

In nessuna di queste società melanesiane delle Salomone vi erano persone che si occupavano a tempo pieno della conduzione dei rituali. I sacerdoti ai quali si fa riferimento nella letteratura scientifica svolgevano la funzione di officianti del rito a nome del loro gruppo. La successione in questo ruolo in alcuni luoghi era ereditaria; ma per quanto riguarda la vita quotidiana, questi officianti vivevano e lavoravano come tutti gli altri uomini.

Culti e Chiese indigene nel periodo coloniale. I *cargo cults* del classico tipo melanesiano a quanto pare sono emersi nelle Isole Salomone solo in alcune parti di Bougainville e Buka, nella sfera d'influenza tedesca e australiana. Pertanto, il movimento di Lontis del 1913-1914 nel Sud di Bougainville e i movimenti *cargo* degli anni '30 del secolo scorso presentano una continuità con il cultismo anticolonialista della Hahalis Welfare Society di Buka degli anni '60. Movimenti con maggiore orientamento politico e con toni millenaristici (Keesing, 1982) sono continuati negli anni '80.

A Small Malaita un primo culto sincretico fu rilevato nel 1896 e vi sono alcune testimonianze di un culto profetico nella parte centro-settentrionale di Malaita qualche tempo prima. Negli anni '20 del secolo scorso i movimenti sincretici che mescolavano elementi della teologia e del rituale tradizionale cristiano furono rilevati nella stessa regione; un'attività sporadica di culto con toni anticoloniali continuò negli anni '30. Malgrado i resoconti europei di fantasie millenaristiche, il movimento del Maasina Rule, che si formò all'indomani della campagna a Guadalcanal nella seconda guerra mondiale, fu un movimento essenzialmente politico – che sfidava il governo coloniale – sebbene avesse anche una veste religiosa.

A partire dagli anni '60 del XX secolo due grandi movimenti indigeni hanno suscitato grande devozione. A Nuova Georgia un *leader* di nome Silas Eto, conosciuto come Holy Mama, fondò un movimento religioso indigeno combinando elementi tratti dal Metodismo con credenze e rituali popolari. Il movimento rimase forte fino a tutti gli anni '80. A Guadalcanal, il movimento Moro ha istituzionalizzato una sintesi di usanze tradizionali, Cristianesimo e capitalismo, che si è adattata con successo ai cambiamenti politici ed economici. A

Malaita la Chiesa Remnant ha avuto una fioritura molto variabile a partire dagli anni '70.

I dati numerici raccolti da diverse fonti dal 1997 al 1999 (vedi www.adherents.com) mostrano la distribuzione approssimativa degli abitanti delle Isole Salomone secondo la loro religione: i cristiani costituiscono circa il 93%; i pagani (tradizionali) circa il 4 o il 6%; persone senza religione, circa il 3%. Il documentario *The Lau of Malaita* (Granada Television, nella serie «Disappearing World», 1987) fornisce un vivido resoconto degli sforzi fatti dai pagani per mantenere vive le loro tradizioni e la loro cultura malgrado l'innegabile impatto del Cristianesimo.

I cristiani sono tali per la maggior parte solo nominalmente, cosa che il vescovo anglicano di Malaita, Terry Brown, ha deplorato nel suo discorso alla diocesi del Consiglio Diocesano di Malaita tenutosi ad Auki (capitale della provincia di Malaita) il 22 maggio del 2003:

> Un altro problema emergente nel ministero della diocesi sembra essere l'aumento di varie pratiche sincretiche discutibili e acritiche. Per esempio, la benedizione di mucchi di pietre fatta dai Fratelli Melanesiani per proteggere i villaggi dalle influenze malefiche, la rivelazione, attraverso sogni e visioni, di coloro che causerebbero malattie attraverso la stregoneria, movimenti del tipo dei *cargo cults* che utilizzano pietre e bastoni, movimenti neoisraeliti per la scoperta di antichi siti della Tribù Perduta di Israele nel *bush* di Malaita, inappropriate offerte dette *aenimoni* per controllare la grazia divina, la pratica di «succhiar via» il cattivo sangue ancestrale, particolari combinazioni di acqua santa che contengono ingredienti quali il cherosene... la lista continua. Purtroppo, alcuni membri del clero e dei Fratelli Melanesiani a quanto pare sono coinvolti in molte di queste attività. Generalmente io sono abbastanza aperto all'integrazione tra il Cristianesimo e la cultura melanesiana (e in generale al sincretismo), ma alcune di queste pratiche sembrano oltrepassare il limite. Esse dividono le comunità e fanno sì che la gente ricada nella magia e nella superstizione. Purtroppo, molta gente sembra avere bisogno di riti magici e visioni ed è incapace di confidare semplicemente nella grazia e nell'amore di Dio.

[Vedi anche *CARGO CULTS*; *MANA*; e *TIKOPIA, RELIGIONE DEI*].

BIBLIOGRAFIA

Esistono sei resoconti dettagliati delle religioni delle Salomone: oltre ai magistrali studi di Raymond Firth sulla cultura e la religione dei Tikopia, cfr. C.E. Fox, *The Threshold of the Pacific. An Account of the Social Organization, Magic and Religion of the People of San Cristobal in the Solomon Islands*, London 1924; R.E. Feinberg, *Anuta. Social Structure of a Polynesian Island*, Laie/Hawaii 1981; T. Monberg, *The Religion of Bellona Island*, I, *The Concepts of Supernaturals*, Kjøbenhavn 1966; R. Keesing, *Kwaio Religion. The Living and the Dead in a Solomon Island Society*, New York 1982; l'esaustiva indagine di Ben Burt sui Kwara'ae (Malaita) tradizionali e cristianizzati, *Tradition and Christianity. The Colonial Transformation of a Solomon Island Society*, Harwood Academic Publishers 1993; D. Monnerie, *Nitu. Les Vivants, les morts et le cosmos selon la société de Mono-Alu (îles Salomon)*, Leiden 1966, monografia sulle Salomone nordoccidentali basata su G.C. Wheeler, *Mono-Alu Folklore*, London 1926 e su manoscritti incompiuti e inediti di quest'ultimo.

Resoconti moderni e più sintetici sulle religioni delle Isole Salomone sono quelli forniti da I. Hogbin, *Experiments in Civilization*, London 1939, *Guadalcanal Society. The Kaoka Speakers*, New York 1964 e *Mana*, in «Oceania», 6 (1936), pp. 241-74; D.L. Oliver, *Solomon Islands Society*, Cambridge/Mass. 1955; H. Scheffler, *Choiseul Island Social Structure*, Berkley/Cal. 1965; P. Maranda e Elli Köngäs Maranda, *Le crâne et l'utérus. Deux Théorèmes nord-malaïtians*, in J. Pouillon e P. Maranda (curr.), *Échanges et communications*, I-II, Paris-Den Haag 1970, pp. 829-61; M. Cooper, *Langalanga Religion*, in «Oceania», 43 (1972), pp. 113-22; H.M. Ross, *Baegu. Social and Ecological Organization in Malaita, Solomon Islands*, Urbana/Ill. 1973; P. Maranda, *Mapping Cultural Transformation through the Canonical Formula. The Pagan versus Christian Ontological Status of Women among the Lau People of Malaita, Solomon Islands*, in P. Maranda (cur.), *The Double Twist. From Ethnography to Morphodynamics*, Toronto 2001, pp. 97-120 e P. Maranda, *Mythe, métaphore, métamorphose et marchés. L'igname chez les Lau de Malaita, îles Salomon*, in «Journal de la Société des Océanistes», 114-15 (2002), pp. 91-114. A.M. Hocart, *The Cult of the Dead in Eddystone of the Solomons*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 52 (1922), pp. 71-112, illustra il lavoro condotto precedentemente.

Il teologo delle Isole Salomone Esau Tuza fornisce un resoconto della propria religione ancestrale in *Spirits and Powers in Melanesia*, in N. Habel (cur.), *Powers, Plumes and Piglets. Phenomena of Melanesian Religion*, Bedford/Australia 1979. Una reinterpretazione del *mana* – sul quale cfr. E.S. Craighill Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu 1927 (Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 34) – è offerta da R. Keesing in *Rethinking Mana*, in «Journal of Anthropological Research», 40 (1984), pp. 137-56. Il cultismo anticolonialista viene trattato nei seguenti articoli dello stesso autore: *Politico-Religious Movements and Anticolonialism on Malaita. Maasina Rule in Historical Perspective*, pubblicato in due parti in «Oceania», 48 (1978), pp. 241-61 e 49 (1978), pp. 46-73; e *Kastom and Anticolonialism on Malaita. Culture as a Political Symbol*, in «Mankind», 13 (1982), pp. 357-73.

PIERRE MARANDA

LEENHARDT, MAURICE (1878-1954), missionario protestante ed etnografo francese. Nella tradizione etnografica francese del periodo precedente alla seconda guerra mondiale, Lenhardt si pone come un raccoglitore di dati di profondità non comune. Dal 1902 al 1926 fu evangelizzatore nella Nuova Caledonia. La sua difesa attiva dei Melanesiani contro gli abusi coloniali e

il suo accento posto sull'istruzione indigena e sulla crescita delle Chiese autonome locali anticiparono ciò che in seguito sarebbe stata chiamata «teologia della liberazione». La sua attività estremamente acuta nel campo della linguistica e nella traduzione della Bibbia lo portò naturalmente all'etnografia. Egli possedeva un approccio relativista al processo e all'invenzione culturale che lo portò a criticare la nozione della conversione religiosa come fatto momentaneo. Leenhardt immaginava uno sviluppo storico più lungo e radicato localmente, che avrebbe dovuto portare a una nuova articolazione del Cristianesimo, un'esperienza dell'autenticità personale che avrebbe trasceso, non abolito, il totemismo e il mito tipici della Melanesia.

Prima di lasciare il suo campo di missione, nel 1926, per una carriera di successo, sebbene contrastata e non ortodossa, Leenhardt rivolse la sua attenzione più direttamente alla descrizione e alla teoria etnologiche. Grazie all'aiuto di Lucien Lévy-Bruhl e di Marcel Mauss, ottenne una cattedra universitaria all'École Pratique des Hautes Études a Parigi e un posto al Musée de l'Homme. Pubblicò quattro opere di dettagliata descrizione della cultura della Nuova Caledonia: *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris 1930; *Documents néo-calédoniens*, Paris 1932; *Vocabulaire et grammaire de la langue houailou*, Paris 1935; e *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*, Paris 1946. Egli scrisse anche un'opera generale di etnologia, *Gens de la grande terre*, Paris (1937) 1952, 2ª ed. riv. e ampl., e quella che è forse la sua opera più famosa, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris 1947. Queste opere sono caratterizzate da una rigorosa attenzione per le questioni legate alla traduzione, sul piano linguistico e su quello concettuale, da un accento particolare posto sull'espressività culturale e sul mutamento nella struttura e nel sistema, e infine da una analisi sempre centrata sulla persona.

Il principale contributo etnologico di Leenhardt risiede nella sua concezione esperienziale del mito. In questa visione, il mito deve essere liberato dal suo statuto di semplice narrazione oppure di strumento di legittimazione sociale. Il mito non è espressione del «passato». Piuttosto, il mito è un tipo particolare di coinvolgimento con un mondo di presenze e di rapporti concreti e di partecipazioni emotive. Si tratta di un «modo di conoscere», accessibile a tutta l'esperienza umana. Non c'è nulla di mistico, di vago o di fluido in questa modalità di conoscenza; essa non preclude attività logiche ed empiriche, come Lévy-Bruhl pretendeva. Il mito viene fissato e articolato da un «panorama mitico-sociale». Secondo Leenhardt, i luoghi mitico-sociali hanno una densità inaccessibile a qualsiasi mappa; si tratta della sovrapposizione di realtà culturali, sociali, ecologiche e cosmologiche (le valli della Nuova Caledonia fornirono a questo proposito gli esempi più efficaci). Orientando, o addirittura costituendo, la persona, questo complesso luogo mitico e spaziale non può essere rinchiuso in modalità di tipo narrativo da parte di un soggetto centrale ed essenzialmente ricevente. La persona, piuttosto, «vive» una serie discontinua di «tempi» mitico-sociali, essendo un fascio disordinato di rapporti più che un personaggio distinto. Questo *mythe vécu* pone in discussione l'idea occidentale dell'io legato strettamente a un corpo distinto, un'idea che valorizza l'identità a spese della pienezza.

BIBLIOGRAFIA

Per un resoconto completo sulla vita e gli scritti di Leenhardt, cfr. J. Clifford, *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley/Cal. 1982. Utili raccolte che valutano la sua opera sono comparse nel «Journal de la société des océanistes», 10 (1954); e 34 (1978); e inoltre in «Le monde non chrétien», 33 (1955). Sulla sua opera, valutata alla luce della teologia della liberazione, cfr. J. Masse, *Maurice Leenhardt. Une pédagogie liberatrice*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 1 (1980), pp. 67-80; e P. Teisserenc, *Maurice Leenhardt en Nouvelle Calédonie. Sciences sociales, politique coloniale, stratégies missionaires*, in «Recherches de science religieuse», 65 (1977), pp. 389-442.

JAMES CLIFFORD

MAGIA NELLE SOCIETÀ PRIMITIVE. La magia, nella visione di numerosi antropologi e altri studiosi di società su piccola scala, quelle in cui il controllo politico effettivo è ristretto a un villaggio o a un gruppo di villaggi, consiste nella manipolazione di forze enigmatiche per fini pratici. Gli strumenti magici sono definiti extranaturali o soprannaturali, mentre gli obiettivi dell'intervento magico sono naturali. Il mago prepara una varietà di oggetti speciali, o un «fastello» di oggetti disposti in modo disordinato, «formule magiche», «incantesimi» o «pozioni» che si crede possano provocare, in qualche modo misterioso, reali cambiamenti in persone, oggetti o eventi.

Nelle società di raccoglitori più semplici ognuno conosce qualche pratica magica e lo sciamano è generalmente qualcuno specializzato a tempo parziale in guarigioni e divinazioni, che può essere convocato per rituali religiosi pubblici. Nelle società agricole o più complesse, i maghi tendono a lavorare per clienti privati nella cura di malattie, per assicurare l'esito positivo di un determinato atto o per modificare il comportamento di una terza parte. In questo tipo di società, dove esiste un maggior grado di specializzazione, la magia tende a essere praticata nella sfera privata e, a volte, contro il pubblico interesse.

Alcuni antropologi del tardo XIX secolo e del primo XX secolo ritenevano che i cosiddetti popoli primitivi non distinguessero tra le relazioni di causa ed effetto nella sfera magica e nella sfera naturale. Oggi la maggior parte degli antropologi sostiene che i maghi distinguono tra le due sfere di esperienza. La magia è usata per indurre la natura a seguire il suo corso, non per sostituirla. Questo significa che il mago prova a generare un dato processo naturale desiderato come opposto a qualche altro processo naturale, e ciò si realizza principalmente attraverso l'uso di metafore, intese come «potere della parola», o di altre formule magiche. Il mago può anche ingannare il cliente facendogli credere che alcune sostanze naturali nocive che sono state «rimosse» dal suo corpo siano la causa della sua malattia o di qualsiasi altro danno soprannaturale che lo affligge (mentre, in effetti, è il mago ad aver deposto con un trucco la sostanza sul corpo del cliente, anziché rimuoverla). La magia può servire a integrare il rapporto naturale di causa ed effetto in modo da non lasciare nulla al caso. Quando la relazione causa effetto di tipo naturale è ignota, l'uso della magia può diventare di tipo razionale. In altre parole, siccome molti pericoli percepiti sono oltre il controllo dell'azione umana, bisogna almeno tentare dei rimedi contro di essi.

La magia è tipicamente contrapposta alla scienza e alla religione. Differisce da queste in quanto i suoi obiettivi sono pratici, non teoretici, né cosmologici. Condivide con la scienza il desiderio di una comprensione utilitaristica degli eventi di tutti i giorni, mentre con la religione condivide il ricorso a processi soprannaturali. Per questo, contrariamente alla visione prevalente presso i teorici del XIX secolo, la magia non è né una scienza primitiva, né la religione dei popoli primitivi. Piuttosto essa integra entrambe le dimensioni. Nelle società su piccola scala la magia può intrecciarsi con la scienza e la religione a un grado tale che la loro separazione è arbitraria. Gli osservatori di queste società tendono a etichettare le credenze e i rituali comunitari come «religione», e il ricorso privato a forze misteriose per scopi personali come «magia». In questo tipo di so-

cietà la scienza applicata consiste nelle arti manuali, cioè l'abilità di costruire strumenti e altri utensili, oppure nelle conoscenze pratiche riguardanti la coltura, la caccia o le cure mediche. Anche in questo caso la magia è inesorabilmente legata alla scienza in modo supplementare, nella misura in cui sono le pratiche magiche a dare all'artigiano, al coltivatore o all'erborista un grado di confidenza rispetto ai rischi a cui è esposto il loro sforzo: la magia può proteggere una canoa appena costruita dal rischio di affondare, tenere gli insetti lontani dalle piante e guarire i malati. La magia non è mai una alternativa alla scienza pratica, ma rappresenta piuttosto un tentativo di piegare il caso in favore di chi agisce, nell'eventualità probabile che la conoscenza scientifica sia limitata.

Nelle società su piccola scala la magia può rappresentare l'aspetto strumentale della credenza religiosa: religione e magia riconoscono la validità degli stessi miti, cioè le storie che spiegano le origini di un popolo o alcune verità fondamentali. Tuttavia, nella religione i miti sono ritenuti universalmente applicabili e sono invocati per sostenere l'interesse comune e l'ordine stabilito, mentre nella magia i miti sono frammentati e usati per scopi individuali. Pertanto, il conflitto tra il bene comune e i bisogni individuali trova talvolta espressione nel conflitto tra religione e magia. Nel caso dell'Europa, il conflitto coinvolse la Chiesa e la pratica della stregoneria. Gli antropologi hanno applicato il termine *stregoneria* a pratiche esterne all'Europa, ma il conflitto con religioni ben consolidate, che l'uso del termine suggerisce, non è necessariamente presente nelle società più semplici.

Anche i termini *sortilegio* e *divinazione* sono stati applicati a tradizioni magiche esterne all'Europa. Sebbene esistano sostanziali differenze da società a società, e anche tra gli studiosi che usano questi termini per descrivere le credenze, il termine *stregoneria* è generalmente riferito alla pratica involontaria della magia, mentre con il termine *sortilegio* si intende la pratica volontaria. La stregoneria è ritenuta involontaria, in quanto la strega, o lo stregone, a volte può non essere consapevole della sua condizione. Inoltre, si può essere posseduti anche contro la propria volontà. Nella letteratura scientifica la stregoneria riceve maggiore attenzione rispetto al sortilegio, probabilmente perché sembra essere più diffusa e perché gli antropologi sono interessati alle implicazioni sociali relative all'accusa di stregoneria. Le attività di stregoneria possono avere fini buoni (magia «bianca») o fini dannosi (magia «nera»), sebbene anche in questi casi i dati sul campo suggeriscano che la distinzione non è sempre chiara. La divinazione non è identica alla magia, perché non cerca la manipolazione di eventi naturali. Tuttavia, non è completamente separata dalla magia. La divinazione è il tentativo di rivelare informazioni nascoste attraverso la «lettura» di un simbolismo mistico trovato in oggetti o azioni che altrimenti sarebbero ordinari. L'oracolo espone il probabile esito di una azione prefissa. La persona che consulta l'oracolo può quindi scegliere di compiere l'azione se il risultato è quello desiderato, oppure optare per altre linee di azione se il responso dell'oracolo non è favorevole. La divinazione non implica necessariamente la previsione del futuro. Un oracolo può rivelare le cause di un problema che affligge la comunità, per esempio indicare che qualcuno è una strega ed è la causa del danno. Identificare il problema suggerisce la soluzione: esorcizzare la strega. Pertanto il divinatore ricorre allo stesso potere mistico che utilizza il mago. Ma, a differenza del mago, il divinatore non cerca di modificare il corso degli eventi. Piuttosto, cerca di conoscere cosa è accaduto e cosa accadrà.

Una prima interpretazione della magia fu delineata da James G. Frazer (1854-1941) in *The Golden Bough*, uno studio massiccio sulle pratiche soprannaturali nel mondo. In comune con numerosi studiosi di filosofia sociale del tardo XIX secolo, Frazer sosteneva che l'uso della magia era tipico delle società primitive. Il pensiero umano era progredito dalla magia alla religione, e poi alla scienza. La magia è come la scienza nella misura in cui entrambe cercano di spiegare il rapporto di causalità in eventi ordinari suggerendo che la causa A comporta l'effetto B. Tuttavia, la magia è una pseudoscienza in quanto confonde l'efficacia soprannaturale con effetti naturali. Oggi la maggior parte degli antropologi non concorda con Frazer su questo punto e segue l'interpretazione di Bronisław Malinowski (1884-1942), il quale sosteneva che il mago è consapevole della distinzione tra il regno soprannaturale e quello naturale.

Gli studiosi guardano con maggiore considerazione la classificazione dei tipi di magia operata da Frazer, almeno per una questione di comodità. Secondo Frazer, la magia segue la «legge della simpatia»: le cause magiche possono avere effetti distinti attraverso una o l'altra tra due procedure. La prima è la magia omeopatica: il mago attua una procedura modellata sulla vittima e quello che fa è trasmetterla per via misteriosa alla vittima stessa. In questo caso opera il principio magico di similitudine, detto «il simile produce il simile». Per esempio, uno spillo infilzato in una bambola che rappresenta la vittima causa a essa un danno. Il secondo tipo di magia simpatica si basa sul principio del contagio: certi oggetti che sono stati a contatto con la vittima, come un suo capello o un'unghia tagliata, possono essere manipolati magicamente per produrre sulla vittima stessa effetti dannosi.

Malinowski spiega bene quella che è oggi la convinzione prevalente tra gli studiosi: la magia e la scienza si integrano l'una con l'altra, ma non devono essere confuse. In occasione di ricerche sul campo presso gli abitanti delle Isole Trobriand, al largo della Nuova Guinea nordorientale (tra il 1914 e il 1920), Malinowski scoprì che questo popolo di coltivatori e marinai era estremamente empirico nel suo approccio all'orticoltura, alla costruzione di canoe e ai viaggi per mare. Ciononostante, il pragmatismo dei Trobriandesi era costantemente attenuato dal ricorso alla magia. In occasione di un viaggio in mare, essi confidavano normalmente nella loro abilità di artigiani e di navigatori, ma comprendevano anche che le loro abilità tecniche potevano a volte essere un aiuto insufficiente per resistere a condizioni imprevedibili, come una tempesta in mare aperto. Per questo gli abitanti delle Isole Trobriand ricorrevano alla magia che, facendo loro credere nella possibilità di assoggettare all'azione umana anche l'ignoto, forniva una rassicurazione psicologica per un viaggio potenzialmente pericoloso. Secondo Malinowski, quindi, non esiste un percorso evolutivo dalla magia alla religione ed infine alla scienza. Piuttosto, questi tre aspetti del comportamento umano vanno compresi nel loro insieme come aspetti di un sistema culturale.

Nel suo studio classico su un popolo dello Zaire, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (1937), E.E. Evans-Pritchard (1902-1974) riprende la tesi di Malinowski secondo cui la magia ha una sua logica. Se si accetta la visione del mondo degli Azande, ne consegue la credenza nella magia. Evans-Pritchard scrive: «stregoneria, oracoli e magia sono come tre lati di uno stesso triangolo». E aggiunge: «oracoli e magia sono due modi differenti di combattere la stregoneria» (p. 387). Consultare l'oracolo in una divinazione può consentire di individuare l'origine di una stregoneria e l'uso della magia permette di combatterla. Per esempio, gli Azande credono che la morte degli umani sia sempre causata da una stregoneria. In realtà, se l'evento mortale è causato da una roccia caduta da un dirupo sotto il quale il malcapitato stava camminando, gli Azande non negano la causalità empirica: sicuramente è la roccia ad aver causato la morte. Eppure essi sostengono che esiste anche una causa concomitante: per quale motivo quella persona camminava sotto quel dirupo? Perché la roccia è caduta proprio nel momento in cui la persona era sotto il dirupo? La responsabilità di queste circostanze è attribuita a una stregoneria. Per scoprire l'identità della strega o dello stregone, gli Azande consultano l'oracolo.

Il lavoro pioneristico di Malinowski e di Evans-Pritchard ha contribuito molto allo sviluppo dell'interpretazione antropologica moderna della magia: in modo specifico, alla magia si riconoscono funzioni sociali, culturali e psicologiche; la magia è un'attività razionale simile alla scienza, ma da essa separata, e il suo uso non è limitato ai cosiddetti popoli primitivi ma si può trovare anche in società più complesse. Questi studiosi enfatizzano l'utilizzo pratico della magia come atto privato in una matrice sociale. Ma in antropologia esiste anche una corrente di pensiero collegata che considera la magia come un atto individuale, rituale o cognitivo.

Émile Durkheim (1858-1917), nel suo *Les Formes elementaires de la vie religieuse*, vedeva magia e religione come intrecciate tra loro. Entrambe contengono credenze e riti, ma laddove i riti religiosi si occupano della sfera sacra, i riti magici sono diretti verso un uso pratico. La religione opera per il raggiungimento di fini collettivi, mentre la magia persegue fini privati. Questo spiega perché le religioni consolidate avversano con forza le pratiche magiche. La religione implica una chiesa che opera in pubblico, mentre la magia implica un individuo che opera nel privato.

Marcel Mauss (1872-1950), genero ed erede intellettuale di Durkheim, considerava la magia come «privata, segreta, misteriosa e tendente alla marginalità attraverso il ricorso a rituali proibiti» (citazione di S. Lukes in Sills, 1968, p. 80). Come Durkheim, anche Mauss enfatizza la somiglianza tra magia e religione. Nella sua visione, entrambe sono forme di coinvolgimento del potere mistico. La magia è un «fatto sociale», un'unità fondamentale della società. Ogni rito che non è collettivo coinvolge la magia. Per i popoli dell'Oceania, il soprannaturale, o forza mistica, è chiamato *mana*, un potere soprannaturale inconscio. Gli antropologi hanno definito *mana* anche nozioni simili che si riscontrano in altre parti del mondo. Il *mana* può trovarsi in oggetti o persone. È il potere trasmesso tramite l'imposizione delle mani quando si cura una malattia. Il mana risiedeva anche nel «*ghost shirt*» (camicia dello spirito), un indumento speciale indossato da alcuni Indiani delle praterie nel XIX secolo per proteggersi dai proiettili. Il *mana* è presente anche negli amuleti portafortuna. Il trasferimento del *mana*, un'aura emanata da oggetti o persone dotati di questo potere, è il cuore di ogni pratica magica. Questo trasferimento è ciò che assicura la protezione soprannaturale.

In ogni discussione sulla magia c'è un certo numero di questioni difficili da capire. Come può un popolo credere davvero che un indumento speciale possa proteggere dai proiettili? Come mai le persone si lasciano ingannare dalle formule di un mago? Sono le persone tanto credule da pensare che collocando una fotografia della vittima designata in una bara si possa causare a questa un danno?

Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) fornì una risposta a

queste domande. Come Frazer, Lévy-Bruhl elaborò uno schema evolutivo per spiegare le differenze culturali, ma si concentrò soprattutto sul pensiero umano e non sulle istituzioni sociali. Per la maggior parte della sua carriera sostenne quella che era essenzialmente una elaborazione della nozione razzista secondo cui i cosiddetti popoli primitivi sono meno evoluti dei popoli «civilizzati», e il loro pensiero, che Lévy-Bruhl definì «prelogico», è fondamentalmente infantile. Nella sua visione i popoli civilizzati pensano razionalmente e in modo logico. Il pensiero prelogico implica un diverso ordine di percezione: le proprietà mistiche sono collegate a oggetti inanimati o a esseri viventi. La magia è pertanto parte del pensiero prelogico, come molti altri aspetti delle cosiddette culture primitive: linguaggio, numerazione, memoria. Verso la fine della sua carriera, Lévy-Bruhl modificò la sua posizione sulle differenze insite in certi gruppi di esseri umani. La sua idea divenne che l'umanità, nel suo insieme, ha le capacità di elaborare diversi stili di pensiero: la mentalità prelogica può trovarsi dovunque, ma è maggiormente enfatizzata nelle società primitive.

Questo ci porta a chiudere con la teoria del «pensiero selvaggio» di Claude Lévi-Strauss. Nella sua visione, l'atto magico è un sottoinsieme del pensiero analogico, un'attività mentale messa in rilievo nelle società semplici. La magia implica l'assunzione che le metafore operino in conformità alle leggi fisiche o naturali. Nel caso degli Azande, il colpo peripatetico della roccia può essere risolto come segue: l'intento umano di fare del male a una persona trova corrispondenza nell'evento naturale che determina la caduta della roccia.

Lévi-Strauss formulò il contrasto tra religione e magia in questi termini: la religione è una «umanizzazione delle leggi naturali» mentre la magia è una «naturalizzazione delle azioni umane – l'esecuzione di certe azioni umane come se fossero parte integrante del determinismo fisico» (1962, p. 221). Lévi-Strauss non ravvisa una sequenza evoluzionista che inizia con la magia: magia, religione e scienza sfumano una nell'altra e ciascun campo di esperienza ha una sua collocazione nella società umana.

Anche lo studioso contemporaneo S.J. Tambiah ravvisa un'analogia con il funzionamento della scienza. La scienza, comunque, inizia con un rapporto di causalità conosciuto tra fenomeni e quindi, attraverso l'analogia, scopre relazioni causali identiche tra fenomeni non conosciuti. Il significato di cui è intriso l'atto magico è analogicamente trasferito alle attività naturali. La magia, sostiene Tambiah, non è una scienza fallace, ma una normale attività del pensiero umano: è un uso specializzato dell'analogia e l'attribuzione di significato da una procedura magica a un referente naturale. Pertanto la magia fa quello che la scienza non può fare: aiuta a creare un mondo di significati. Apparentemente bizzarro, il comportamento magico va compreso come un esercizio nell'esplorazione di significati in un'attività pratica, non come rifiuto delle leggi naturali.

Molti antropologi potrebbero argomentare che la magia è parte della *routine* quotidiana normale della gente anche nelle complesse società moderne. La magia è palesemente inclusa nel gesto di un giocatore di baseball che, allo scopo di guadagnare una battuta d'attacco, si fa il segno della croce oppure raccoglie del terriccio prima di andare alla battuta. Il *mana* è il «carisma» persuasivo individuale; è anche il «prestigio» di una persona di alto rango sociale. La protezione magica è concessa agli automobilisti che mettono sul cruscotto immagini di santi. La magia è contenuta nei rituali quotidiani di abluzione e di cura della propria persona: «devo mettere sempre questa cravatta con questo vestito», «se i miei capelli non sono acconciati così, non mi sento a mio agio». Il dottore dice: «prenda due pillole e mi chiami se non si sente meglio nel giro di ventiquattro ore», e noi accettiamo il suo consiglio perché, come la maggior parte dei profani, tendiamo a vedere la scienza di un esperto come una forma di magia. E deve essere necessariamente così, perché non possiamo essere esperti di tutto, ma abbiamo bisogno comunque di attenuare le nostre ansie e ottenere un senso di ordine e significato nelle nostre vite.

BIBLIOGRAFIA

Con la pubblicazione di *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, I-II, London 1890 (trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino 1965), James G. Frazer pone per sempre lo studio della magia nell'agenda degli antropologi, degli studiosi di folclore e di tutti gli studiosi delle società su piccola scala. La sua opera crebbe fino a dodici volumi (London 1911-15, 3ª ed. riv. e ampl.), ai quali bisogna aggiungere *Aftermath. A supplement to the Golgen Bough*, London 1936. Successivamente, un compendio in un volume singolo fu pubblicato con il titolo *The New Golden Bough*, T.H. Gaster (cur.), New York 1959.

Bronisław Malinowski, nel suo saggio teoretico *Magic, Science and Religion*, New York 1948 (trad. it, *Magia, scienza e religione*, Roma 1976), critica lo studio a tavolino di Frazer e con il suo *Coral Gardens and their Magic*, I-II, Bloomington/Ind. 1935, dà inizio nell'antropologia moderna alle ricerche sul campo aventi per oggetto la magia. E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford (1937) 1950, 2ª ed. (trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1976), è un classico delle ricerche sul campo sulla magia presso un gruppo tradizionale africano. La religione nelle società su piccola scala, soprattutto tra le popolazioni indigene dell'Australia, è il soggetto di É. Durkheim, *Les Formes elementaires de la vie religieuse*, Paris 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano 1963). H. Hubert e M. Mauss, *Esquisse d'une théorie géné-*

rale de la magie, in «L'Année sociologique», 7 (1904) (trad. it. *Teoria generale della magia*, Roma 1975) dà maggiore profondità all'approccio di Durkheim allo studio della magia. Successivamente pubblicato nella raccolta M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950 (trad. it. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1965), questo importante saggio è citato da S. Lukes nel suo articolo su Mauss in D.L. Sills (cur.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, IX, pp. 78-82. Lucien Lévy-Bruhl, soprattutto in *La Mentalité primitive*, Paris 1922 (trad. it. *La mentalità primitiva*, Torino 1966), sostiene la posizione razzista per cui l'uso della magia sarebbe il prodotto di una forma di pensiero «primitiva».

Cl. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris 1962 (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964) decifra la natura del pensiero magico come una qualità del normale pensiero umano. Un riassunto delle idee antropologiche relative alla magia ed alla religione nelle società semplici si trova in Ruth Benedict, *Magic*, nella *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1933, X, pp. 39-44; N. Yalman, *Magic*, in D.L. Sills (cur.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York 1968, IX, pp. 521-27; E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971); e W.A. Lessa e E.Z. Vogt (curr.), *The Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Evanston 1958, New York-London 1979, 4ª ed. L'articolo di St.J. Tambiah, *The Form and Meaning of Magical Acts. A Point of View*, appare in W.A. Lessa e E.Z. Vogt (curr.), *The Reader in Comparative Religion. An Anthropological approach*, New York-London 1979, 4ª ed.

DONALD R. HILL

MALINOWSKI, BRONISLAW (1884-1942), antropologo sociale anglo-polacco. Nato in una famiglia istruita e aristocratica, Bronislaw Kasper Malinowski si laureò in fisica e matematica all'Università Jagellonica di Cracovia, sua città natale, nel 1908. Passato dalle scienze naturali a quelle umane, entrò nella scuola londinese di economia, dove conseguì il dottorato nel 1916. Più tardi, dopo aver letto *The Golden Bough* di James G. Frazer, prese la decisione di studiare antropologia. Il suo lavoro fu assai accurato, al punto che Malinowski divenne il principale antropologo inglese della generazione successiva a Frazer, ma anche piuttosto ironico, dal momento che nessuno più di lui operò per confutare il metodo di Frazer.

Il primo contatto di Malinowski con le popolazioni primitive avvenne durante i cinque mesi trascorsi, nel 1914-1915, tra i Mailu dell'isola di Toulon, al largo della costa meridionale della Nuova Guinea. Nel giugno del 1915 cominciò il primo di due lunghi periodi di osservazione nelle Isole Trobriand, a oriente della Nuova Guinea. Sebbene condizionati da una certa enfasi personale e dall'ambivalenza dei suoi rapporti con i nativi, questi suoi ventuno mesi trascorsi nelle Isole Trobriand diedero forma alla sua intera carriera. Divenne l'apostolo e l'esempio del nuovo tipo di osservazione antropologica sul campo: l'etnografia deve fare affidamento, secondo la sua opinione, sulla presenza dell'etnografo nella società sotto osservazione, piuttosto che sui resoconti forniti dai viaggiatori e dai missionari o da indagini frettolose. Dopo aver concluso le sue ricerche dirette sul campo, Malinowski sposò Elsie Masson, figlia di un professore di chimica di Melbourne. Dopo aver completato il manoscritto di *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922 (trad. it. *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Roma 1961), il primo dei suoi tanti libri sulle Isole Trobriand, cominciò a insegnare alla Scuola londinese di Economia. Nel 1927 divenne il primo professore di antropologia all'Università di Londra.

L'approccio di Malinowski all'antropologia fu di tipo psicologico, ma non psicoanalitico. Il suo lavoro più famoso presso il grande pubblico fu probabilmente *Sex and Repression in Savage Society*, London 1927 (trad. it. *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Torino 1950), nel quale attaccò la pretesa di Sigmund Freud di considerare il complesso di Edipo universale. In questo libro, infatti, Malinowski sostenne che tra gli abitanti delle Isole Trobriand, a discendenza matrilineare (e per di più ignoranti della paternità fisiologica), l'odio dei figli nei confronti del proprio padre venne deviato verso una più lontana figura rappresentativa di una qualche forma di autorità, cioè verso lo zio materno. Gli uomini delle Trobriand reprimono i loro desideri sessuali rivolti verso le sorelle, ma non quelli rivolti verso le madri. Malinowski rifiutò l'affermazione di Freud (in *Totem und Tabu*, Leipzig 1913, trad. it. *Totem e tabù*, Bari 1930) secondo la quale il «peccato» originale di Edipo avrebbe determinato la cultura umana: la psicologia di gruppo di ispirazione lamarckiana di Freud era semplicemente sbagliata, sostenne Malinowski, e qualunque altro modo per perpetuare il ricordo di un simile atto richiedeva la preesistenza della cultura.

L'attacco di Malinowski a Freud non rifletteva alcuna riluttanza personale nei confronti della generalizzazione; egli non aveva affatto la cura metodologica che caratterizzava il suo contemporaneo americano Franz Boas. Le generalizzazioni di Malinowski raramente furono il risultato di un confronto sistematico attraverso le diverse culture: avendo rifiutato la fiducia tipica dei vittoriani nelle fonti scritte, Malinowski passò all'estremo opposto e generalizzò partendo dalla sua ricerca sul campo, ampia sì, ma necessariamente limitata. La sua teoria – il «funzionalismo» – sottolineò il ruolo della cultura nel soddisfare la gerarchia dei bisogni umani, articolati in quelli fondamentali (cioè biologici), in quelli derivati (cioè culturali o sociali) e infine in quelli integrativi (cioè normativi). Malinowski attaccò il con-

cetto evoluzionista di «credenza» e quello diffusionista dei «complessi culturali», con l'argomento che le culture sono una raccolta eterogenea di oggetti, talora inutili, e di istituzioni. Mentre i suoi contemporanei americani, in particolare Ruth Benedict, scorgevano l'unità culturale nello stile dominante della cultura o della personalità, egli riscontrava tale unità nell'adempimento dei bisogni, individuali o di gruppo. In parte anche per il lavoro di Malinowski, sia l'evoluzionismo sia il diffusionismo persero importanza nel corso degli anni '30 del XX secolo. Quando infine scomparvero dal panorama culturale, anche il funzionalismo perse molta della sua forza originaria e Malinowski, dopo la sua morte, finì per essere apprezzato soltanto come teorico.

Malinowski non scrisse mai una trattazione globale della cultura delle Isole Trobriand; studiò la singole istituzioni nel loro tessuto sociale. L'attenzione che dimostrò per l'economia delle Trobriand e per la vita sessuale rimase in linea con le premesse della teoria funzionalista. Il suo libro *Argonauts of the Western Pacific* illustra la complessa e ritualizzatissima istituzione dello scambio cerimoniale, conosciuto nell'isola come *kula*; *The Sexual Life of Savage in North-Western Melanesia*, London 1929 (trad. it. *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Milano 1968), riguarda il sesso e la famiglia; e infine *Coral Gardens and Their Magic*, London 1935, tratta dell'agricoltura nelle Trobriand. In questi lavori Malinowski sfumò sempre la natura «primitiva» della vita degli abitanti delle Isole Trobriand, sottolineando l'organizzazione razionale dell'economia e concentrandosi sul nucleo familiare piuttosto che sul sistema delle parentele segmentate.

Malinowski applicò la sua analisi di tipo funzionale anche ad altri campi di attività. In *Myth in Primitive Psychology*, London 1926 (trad. it. in *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Roma 1976), spiegò che i miti non sono né esplicazioni di fenomeni naturali né espressioni poetiche; sono, invece, la conferma di un ordine sociale. L'atto fondativo mitico (*charter*) rafforza la tradizione ricorrendo al modello e all'esperienza di un passato soprannaturale. I miti riguardanti le origini, per esempio, mostrano nelle Isole Trobriand la relativa superiorità o inferiorità dei diversi clan. L'interpretazione della magia proposta da Malinowski negava sia l'affermazione di Lucien Lévy-Bruhl secondo la quale il pensiero primitivo è «prelogico», sia le teorie di Frazer sull'evoluzione dalla magia alla religione e infine alla scienza. In *Magic, Science and Religion*, 1925, Garden City/N.Y. 1948 (trad. it. *Magia, scienza e religione*, Roma 1976), Malinowski sostenne che la magia incoraggiava psicologicamente e stimolava alla cooperazione razionale di gruppo in tutte quelle attività in cui i primitivi mancavano di conoscenze o di abilità tecniche capaci di garantirne la riuscita. La magia, insomma, sarebbe stata un aiuto rispetto all'attività pratica, non un suo sostituto.

L'analisi condotta da Malinowski sulla religione fu altrettanto originale, ma ebbe meno successo delle sue affermazioni sul mito e sulla magia. Egli si oppose alla teoria di Émile Durkheim secondo la quale l'oggetto di indagine è la società in se stessa, riconoscendo, però, che la religione è sempre organizzata socialmente. La religione è la consolazione dell'uomo di fronte alla tragedia e alle incertezze; essa non significa coesione sociale. Può essere distinta dalla magia perché in essa manca un traguardo esterno, mentre nella magia è già presente uno scopo. Malinowski non riuscì mai a risolvere la tensione tra la sua visione individualistica delle motivazioni religiose e la sua analisi sociologica delle pratiche religiose. La mancanza di pratiche cultuali sulle Isole Trobriand probabilmente gli tolse lo stimolo necessario per un'indagine più approfondita.

Elsie Malinowski morì nel 1935, dopo una lunga malattia. Alla fine del 1938, Malinowski lasciò Londra per un anno di congedo in America; piuttosto che tornare in Europa durante la seconda guerra mondiale, rimase per tre anni come *Visiting Professor* presso l'Università di Yale. Nel 1940 sposò Valetta Swann, una artista. Durante le estati del 1940 e del 1941 lavorò ancora sul campo per studiare i mercati contadini messicani insieme con un giovane etnologo messicano, Julio de la Fuente. All'inizio del 1942 accettò l'offerta di Yale di una cattedra permanente, carica che sarebbe divenuta effettiva nel mese di ottobre. Non ricoprì mai questo incarico; morì per un attacco di cuore il 16 maggio del 1942. Doppiamente emigrato, non ebbe l'occasione di svolgere anche in America quel ruolo dominante che invece ricoprì nella scienza sociale inglese nel periodo tra le due guerre.

BIBLIOGRAFIA

L'elenco completo dei lavori di Malinowski si può trovare in R. Firth (cur.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, London 1957. Br. Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, New York 1967 (trad. it. *Giornale di un antropologo*, Roma 1992) copre gli anni della sua ricerca sui Mailu e il suo secondo viaggio nelle Isole Trobriand. Br. Malinowski e J. de la Fuente, *Malinowski in Mexico. The Economics of a Mexican Market System*, Susan Drucker-Brown (cur.), London 1982, è il risultato delle sue ultime ricerche. M.W. Young (cur.), *The Ethnography of Malinowski. The Trobriand Islands, 1915-18*, London 1979, è una lettura opportuna, bibliograficamente aggiornata sia su Malinowski sia sulle Trobriand. Le prime obiezioni a *Sex and Repression in Savage Society* si trovano in M.E. Spiro, *Oedipus in the Trobriands*, Chicago 1982.

MICHAEL A. BAENEN

MANA. Questo termine generico in lingua polinesiana indica un effetto (potere) autodeterminante o autotrascendente, personale e allo stesso tempo impersonale, sacro e profano, contenuto e contenente. L'uso dotto del termine indica una moda, un luogo comune nelle fasi «evoluzionista» e «diffusionista» della riflessione antropologica, per cui ci si appropria di terminologie esotiche rivendicando su esse diritti universalistici. Il *mana* appartiene ad una breve serie di «contrassegni» antropologici che riguardano concetti molto difficili da esprimere a parole. Alcuni di questi comprendono i concetti di *wakan* per i Lakota siouan, di *orenda* per gli Irochesi, di *nagual* per gli Aztechi e di *baraka* per gli Arabi.

Benché una certa misura di potere sia necessaria finanche per comprendere in cosa possa consistere il *potere* in sé, in realtà termini di questo tipo forniscono un'esplicita contestualizzazione etnografica per un'accezione di potere o potenzialità che è davvero universale. Il *mana* non è semplicemente «potere» nel senso di causalità efficace («energia», «abilità», «competenza») necessaria per determinare l'esito propizio di alcuni compiti o propositi umani, ma piuttosto, per dirla in termini matematici, una derivata seconda o n-esima (ovvero esponenziale) della forza in questione. L'elettricità, si potrebbe dire, «ha» il *mana*, mentre la scoperta dell'elettricità «è» il *mana*. I Maori della Nuova Zelanda, che spesso utilizzano l'elettricità o la corrente elettrica come un'analogia per spiegare il *mana* (è possibile, per esempio, generarlo, applicarlo, usarlo o perderlo), dovrebbero però prendere atto che, sebbene l'energia elettrica possa essere acquistata o venduta (o almeno affittata), il *mana* di per sé non è negoziabile. Non è, infatti, possibile comprarlo né venderlo, né trarre alcun utile a fronte del suo utilizzo; l'unica analogia diretta nell'ambito della compravendita o dello scambio potrebbe essere rappresentata da quegli oggetti «di famiglia» di valore inestimabile, che non vengono mai inseriti nel circuito della distribuzione.

Quindi, benché sia possibile individuare dei «tipi» di *mana*, in relazione ai requisiti necessari per determinati compiti (ad esempio, il *mana* dell'intarsio su legno, della cura medica o della navigazione in acque profonde), di per sé il *mana* non è specifico né specificabile secondo queste modalità. Non è ultradettagliato ma *sottodettagliato*, come il ruolo del denominatore in una frazione, che determina un quoziente. John Keats potrebbe avere avuto in mente il *mana* di Shakespeare quando parlò del talento del Bardo come di una *capacità negativa*, «cioè quando un uomo è capace di rimanere nelle incertezze, nei misteri, nei dubbi, senza alcuna agitata ricerca di fatti e ragioni».

Il *mana* di un Presidente americano dovrebbe avere meno a che fare con la descrizione delle mansioni, il conteggio dei voti all'elezione o il fatto di essere un rappresentante eletto dai cittadini, rispetto alle qualità personali, a prescindere dalle esigenze dell'incarico. La determinazione e le abilità retoriche di Abraham Lincoln, la spavalderia imprudente di Theodore Roosevelt, o la posizione sociale e il carisma di John F. Kennedy, dunque, sarebbero caratteristici del *mana* di tali individui. Nel caso di un Presidente donna si potrebbe aggiungere il «genere» all'elenco di cui sopra, a condizione che si tratti della prima donna ad essere eletta. La carica presidenziale, in termini inequivocabili, «ha» *mana*, ma la personalità del Presidente, in quanto reinvenzione esclusiva e irripetibile di quella carica, «è» *mana*.

È straordinario, quindi, che una divinità effettivamente onnipotente, salvo che sia in grado di trascendere se stessa come Odino, il dio norreno, potrebbe persino avere tutto il potere dell'universo, ma non possedere alcun *mana*. Di qui la necessità di una figura di mediazione (il profeta, il salvatore, il demiurgo; il Presidente che è *responsabile* di fronte a Dio, ma non divino esso stesso) che serva da comune denominatore dell'immanenza divina, e che suddivida quest'ultima in unità misurabili di efficacia. Al contrario, i possessori del *mana* eroico, come Ercole e Perseo, raggiungono il compromesso opposto, perdendo potenza terrena allorché elevati al rango di costellazioni, semplici *stelle* del cielo della notte.

Si immagini, allora, il *mana* del buco nero, che esaspera i criteri empirici dell'esistenza per diventare, secondo gli astronomi, «la più potente fonte di energia del cosmo oggi conosciuto». «Non si "gioca" con il *mana*», potrebbero voler aggiungere i Maori, «salvo che esso non giochi con voi». Questa caratteristica del concetto, il suo intervento nella trasformazione da soggetto a oggetto, può essere il segreto dell'antico apprendistato alla stregoneria dei Maori. Una leggenda racconta che lo stregone maori anziano chiamò a sé il suo giovane apprendista e gli disse che avrebbe dovuto utilizzare tutte le tecniche e l'autodisciplina che aveva imparato per uccidere sua madre. Indignato al solo pensiero, l'apprendista ebbe una grave crisi, ma poi dominò i propri pensieri e sentimenti e infine compì la propria missione. Moralmente distrutto, ma pieno d'orgoglio, egli ritornò al suo mentore per chiedere se adesso fosse davvero diventato uno stregone. «Quasi», rispose lo stregone anziano, «ma non del tutto. Ora devi uccidere *me*». Come «eredità», il *mana* è fatto di faccende piuttosto dure.

In che misura il *mana* può essere morale? Nella misura in cui la moralità in questione ha *mana*. Altrimenti diventa una categoria superficiale e vuota, come quei programmi e quei protocolli «politicamente corretti»

del tardo XX secolo, che erano o freddamente indifferenti, oppure crudelmente condiscendenti nei confronti delle «minoranze» che pretendevano di giustificare. Il *mana* non ha alcun *pathos* né alcuna falsa empatia.

È la forza più pratica e «naturale» e meno idealistica o «soprannaturale» del mondo. Non potrebbe essere definito altrimenti che «magico» o «mistico» nei casi in cui non funziona (e in questi casi non si tratta nemmeno di *mana*), e qualcuno è obbligato a presentare scuse o giustificazioni a tal riguardo. Il *mana* non presenta mai scuse; l'apprendista maori della storia diventa irreprensibile (non «innocente») tramite l'uccisione di tutti i testimoni dei suoi atti micidiali. Al contrario, il magico o il soprannaturale devono sempre lasciare in giro segni della propria scaltrezza, mentendo diffusamente per assicurare agli scettici che ciò che sta accadendo è una sorta di inganno. Il *mana*, invece, non lascia tracce.

Come principale organizzatore di compiti, mestieri, litigi e inclinazioni umane, il *mana* non solo garantisce la gerarchia sociale ma la sostituisce concretamente, garantendo la segretezza e la sacralità dello *status* e della posizione sociale. Esiste un *mana* della *leadership*, molto simile a quello dell'oratoria; il re tradizionale di Tonga era considerato il padre effettivo dei suoi sudditi. Altrimenti, il *mana* non ubbidisce a confini o limiti senza, in quanto attributo liminale, trascenderli, talché la necessità di operare distinzioni definitive accosta questo concetto a un altro fondamentale elemento originale polinesiano: il tabu. Il *mana* non conosce limiti, mentre il tabu non conosce nient'altro; insieme, essi rappresentano in modo compiuto la forma e il contenuto del mondo intelligibile.

La vera sfida epistemologica, per gli stranieri come per i Polinesiani, consisterebbe nell'autenticare ciascuno di essi come un'entità oggettiva, esistente in modo autonomo. Deve esistere un *mana* della conoscenza esatta di che cosa sia il *mana*; un «sì» unico, convergente e perfettamente comprensibile che controlla tutte le forme difficili, pericolose e diverse di «no», il quoziente di un divisore infinito. Sarebbe identico a un unico e straordinario tabu che bandisce tutti gli altri? Oppure sarebbe totalmente differente? Non lo sappiamo.

Se, dunque, un tabu assoluto fosse imposto all'esistenza stessa del *mana*, quel *mana* insito nel medesimo tabu aumenterebbe oltre ogni misura, inghiottendo il mondo in una potenzialità generica delle proprie peculiarità. L'intransigenza stessa del concetto, come quella della nozione cinese di *dao*, lo rende invincibile (della morte si dice infatti che è «non soltanto *educativa*, ma perfettamente *sicura*»). Se la forza di gravità, ad esempio, dovesse essere riconcettualizzata come un tabu generale volto alla navigazione in linea retta, allora il vecchio adagio polinesiano che «il mare si richiude su se stesso» potrebbe a buon titolo farsi beffe della nostra geometria terrestre.

Come la teoria del «Big Bang» della cosmologia moderna, o l'idea che l'universo abbia avuto inizio in seguito alla disintegrazione di un gigantesco proto-atomo, il *mana* semplifica l'eterno problema della creazione dal nulla integrando quest'ultima con una trasformazione. Una qualità che aumenta in maniera direttamente proporzionale alla resistenza che le viene contrapposta (e agisce in questo modo semplicemente identificando se stessa con la forza che oppone quella resistenza) non ha alcuna relazione necessaria con le origini e le conclusioni delle cose. I Polinesiani potrebbero argomentare in merito alle rispettive forze e debolezze delle loro divinità o eroi mitici (quali ruoli abbiano avuto nella creazione e finanche perché abbiano potuto averli), ma non ci sarebbe alcun dibattito in merito a che cosa sia stato impiegato per esercitare tali ruoli. Il *mana* è intrinseco alle cose create di questo mondo (per esempio, a tutti gli oggetti, gli elementi e i processi naturali) per la stessa ragione per cui si trova nei manufatti di un abile artigiano.

In un certo senso, il *mana* assomiglia al concetto di *Dreaming* (già noto come *Dreamtime*) dei popoli aborigeni australiani. Inteso come una «fase» alternativa della realtà quotidiana, il *Dreaming* è solo incidentalmente attribuibile al passato (nei propositi di alcune storie o racconti esplicativi) ed è totalmente *presente* nei propri decreti rituali. Secondo questo criterio il *mana* potrebbe essere inteso come l'energia iniziale, concausa degli oggetti, delle persone e delle azioni cui è attribuito. Non è lineare, e non è possibile sottrarsi alla sua efficacia più di quanto sia possibile evitare di sognare durante la notte.

Filosoficamente, inoltre, il *mana* è non solo esplicativo ma autoesplicativo, e svolge un ruolo nel pensiero polinesiano non dissimile da quello svolto dall'energia o dalla forza di gravità nelle scienze fisiche, dall'evoluzione nella biologia e dalla cultura nelle scienze sociali. Esso è contemporaneamente lo specchio del nostro artificio e l'artefice del nostro specchio. La scienza mette in atto osservazioni ed esperimenti per scoprire la verità degli oggetti; il *mana*, immanente nello stesso tempo tanto nella ricerca quanto nel risultato, nella causa quanto nell'effetto, nella domanda quanto nella risposta, è *l'oggetto della verità*. Chiunque può sapere, e con dovizia di particolari, esattamente ciò che la scienza ha prodotto e intende produrre; nessuno può invece sapere, nonostante tutte le energie spese per proporne una definizione, cosa può effettivamente essere il *mana*. Ciò che è possibile fare è pronunciarne il nome e sperare che qualcosa di molto positivo possa derivarne.

Il *mana* è il potere di ciò che ha un nome su ciò che non lo ha (cfr. Laozi: «[il Dao] quando *ha nome* è la madre delle diecimila creature»), dell'esistente sull'inesistente, del creativo su ciò che non è creato. È la parte divina dell'uomo e la parte umana del divino, la parte meno visibile della metafora che controlla il mondo visibile. Non potrebbe essersi dato il caso che i primi esploratori e antropologi che definirono i Polinesiani come «selvaggi» o «barbari» avessero le loro categorie invertite; che quel popolo non vagasse casualmente per le isole remote, nel timore di qualche incertezza, ma navigasse consapevolmente treni d'onda per trovare per sé delle case al centro dell'infinito? O almeno questo sembra dirci il nome di Kapingamarangi, una remota enclave polinesiana: tradotto letteralmente, significa «Luogo tenuto insieme dall'orizzonte».

Se esistesse un Premio Nobel per l'attribuzione dei nomi alle cose, gli antichi Polinesiani potrebbero aspettarsi almeno una menzione speciale. È un posticino nella *Hall of Fame* della navigazione: basta mantenersi alla latitudine in cui la stella Arturo (*Hokulea*, «stella della gioia») si trova allo zenit, e prima o poi ci si imbatte nelle Hawaii. Ciò fa parte del *mana* di trovare le Hawaii, il cui valore attuariale è aumentato esponenzialmente fin dai giorni del capitano Cook.

Il vero *mana*, naturalmente, non trae profitto da eventuali aspetti favorevoli; rifugge la transitabilità e deve condurre un'esistenza fuggiasca in quelle isole. Non è elemosinato, né preso in prestito o rubato. Esistono persone molto famose le cui voci o i cui volti si imbattono in milioni di persone, ma tutto ciò che potrebbe essere detto del *mana* dell'immagine, compresa la narcosi bizzarra in cui lo immerge la cultura moderna e «globalizzata», è stato detto da William Shakespeare in uno dei suoi sonetti: «Essi sono i signori e padroni del proprio volto». Il vero *mana* è qualcosa di molto più civilizzato di quanto si potrebbe immaginare. È già abbastanza difficile con il termine *aroha* (*arofa*, *aloha*), comunemente tradotto come «amore».

Come il volto o la personalità, il *mana* è inerente esclusivamente a chi lo possiede (o, più correttamente, ne è posseduto), così che «insegnare» o «trasmettere» il *mana* presuppone qualità di olismo e autonomia ampiamente inadeguate rispetto a questi termini. Non si dovrebbe impararlo o acquisirlo ma insegnarlo a se stessi. Tatuarsi la pelle, una pratica prediletta soprattutto dai Maori, se fatto con il *mana* necessario, sarebbe una efficace personificazione del potere sociale del «volto». Il *mana* dello scultore esperto, ancora, trasferirebbe il marchio della personalità intrinseca in tale trasformazione agli utensili, gli oggetti, le case e le canoe del mondo circostante.

Il *mana* è solo la versione specificamente polinesiana di un elemento concettuale dominante diffuso nella regione del Pacifico. «Adesso mi vedi come sono», disse una volta a Mount Hagen, in Nuova Guinea, un danzatore agghindato in modo stravagante all'antropologa Marilyn Strathern, intendendo dire che si era rivoltato, aveva portato l'interno all'esterno, mostrando i buoni propositi della sua anima (*numan*) nelle sembianze esterne del suo corpo ornato di piume, e che aveva *insegnato se stesso* alla danza.

Il *mana* non è il sé, ma *l'arte* nel sé. Non possiede *alter ego*. Esempi di questo tipo indicano che, sebbene l'effetto totale del *mana* somigli per molti versi a quello dell'astrazione, il suo potere in realtà è opposto a ciò che sappiamo essere definito da tale termine. Le astrazioni scientifiche dipendono per il loro potere esplicativo da qualità note e verificabili, che sono poi ampliate oltre il campo dell'esperienza fenomenica. Il *mana*, che è *noumeno* piuttosto che fenomeno nella terminologia kantiana, non spiega tanto come trasformi, e il risultato è sempre molto concreto e specifico. Astrarre è derivare, generalizzare, rendere un oggetto remoto e incorporeo, controllare la mente con finzioni intellettuali. Il *mana*, che controlla per mezzo di ciò che non è finzione, dà senso, a se stesso o al mondo, in un modo completamente diverso: con il freddo erotismo del vasto e oscuro Pacifico. Potrà anche esistere un *mana* della logica, ma mai una logica del *mana*.

[Vedi anche *POLINESIA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Panoramica generale*; *POTERE*, vol. 5; e *TABU*].

BIBLIOGRAFIA

E. Best, *Maori Religion and Mythology*, Wellington 1924. Una raccolta di fonti etnografiche ormai divenuta un classico, che comprende molte descrizioni dei concetti culturali di base del popolo maori nelle loro stesse parole.

Niki Caro, *Whale Rider*, New Zealand Film Commission, 2003. Film intitolato in italiano *La ragazza delle balene*. L'*understatment* che caratterizza la trattazione del *mana* in questo film sulla vita contemporanea dei Maori lo rende la rappresentazione più efficace che sia mai stata creata di questo concetto.

E.S. Craighill Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu 1927. Una sintesi di una delle religioni più remote del mondo.

Te Rangi Hiroa (Peter Buck), *The Coming of the Maori*, Wellington 1949. Resoconto romanzesco della storia e delle idee dei Maori.

E. Schwimmer, *The World of the Maori*, Wellington 1966. Autorevole analisi contemporanea dei concetti che operano nella vita e nel pensiero dei Maori.

[In italiano segnaliamo:

Carmela Pignato, *Totem, mana, tabù. Archeologia di concetti antropologici*, Roma 2001].

ROY WAGNER

MAORI, RELIGIONE DEI. La Nuova Zelanda costituisce il gruppo delle isole più meridionali della Polinesia e fu uno degli ultimi luoghi al mondo a essere abitato. La sua popolazione nativa, un gruppo polinesiano che si autodefinisce con l'appellativo Maori, raggiunse la Nuova Zelanda non più di seicento anni prima che l'esploratore olandese Abel Tasman divenisse il primo Europeo a posare il suo sguardo sull'isola, nel 1642. Nessun altro Europeo arrivò in Nuova Zelanda fino alla visita di James Cook, nel 1769, che inaugurò regolari e sempre più frequenti contatti con il mondo esterno. A quel tempo i Maori erano circa 100.000 e vivevano per la maggior parte nell'Isola del Nord.

Le divinità e i loro poteri. Come altre popolazioni polinesiane, i Maori concepivano la realtà come divisa in due regni: il mondo dell'esistenza fisica (*te ao marama*, «il mondo della luce») e il mondo degli esseri soprannaturali (che include sia *rangi*, «i cieli», che *po*, «gli Inferi»). La comunicazione tra i due regni era frequente. La nascita, per esempio, era vista come il passaggio di uno spirito umano dal regno spirituale a quello terreno, mentre la morte segnava il ritorno dello spirito al suo luogo di origine.

Dei o spiriti, chiamati *atua*, visitavano di frequente il mondo fisico, nel quale erano estremamente attivi. Ogni evento la cui causa fisica non era immediatamente chiara, infatti, veniva attribuito agli dei. Questi fenomeni includevano i venti, il tuono e il fulmine, la crescita delle piante, la malattia fisica o mentale, le mestruazioni, le contrazioni involontarie dei muscoli, l'attacco di paura che prendeva un guerriero solitamente coraggioso prima della battaglia, l'abilità di un artista e anche, dopo l'arrivo degli Europei, il funzionamento dei mulini a vento. Il naturalista Ernest Dieffenbach ha riassunto la visione dei Maori: «*atua* sono i poteri segreti dell'universo» (Dieffenbach, 1843, II, p. 118).

Un altro concetto fondamentale nella tradizione religiosa maori è il *tapu* (un termine diffuso nel Pacifico e spesso reso come «tabu»). Numerose definizioni del maori *tapu* sono state proposte: alcune lo identificano con una serie di regole riguardanti la condotta lecita e illecita, altre come una condizione abbastanza ambigua da coprire sia il «sacro» che l'«impuro». Forse la definizione più efficace è quella del magistrato e medico del XIX secolo Edward Shortland, che definì il *tapu* semplicemente come la condizione di ciò che si trova sotto l'influsso di qualche *atua*. Poiché l'influsso degli *atua* può essere di qualsiasi natura, dalla forza concessa da un dio protettivo, alla malattia inviata da un demone maligno, la condizione di una persona o oggetto *tapu* può essere qualunque cosa: sacra, eccezionalmente potente o coraggiosa, pericolosa e malata, squilibrata oppure anche morta.

In ultima analisi possiamo dire che la religione dei Maori era soprattutto interessata all'esercizio del controllo umano sui movimenti e sulle attività degli *atua* nel mondo terreno. La religione cercava di dirigere l'influenza degli dei in quei settori in cui il loro influsso era considerato benigno e di espellerla, invece, quando non lo era, o non era più desiderata.

La formazione e la trasmissione del tapu. Questa azione che aveva lo scopo di indirizzare opportunamente l'influenza divina si realizzava principalmente attraverso l'attività rituale. Un modo comune di costruire il *tapu* (in altre parole, di invitare gli dei a estendere la loro influenza su qualcuno o qualcosa) era attraverso incantesimi rituali chiamati *karakia*. Molti di questi incantesimi sono molto lunghi e difficili da tradurre, ma un breve e semplice esempio è dato da un *karakia*, annotato da Richard Taylor, un missionario del XIX secolo, che poteva essere cantato per un gruppo di guerrieri in procinto di partire per una campagna di guerra:

> E te rangi, ho mai he riri! E te atua, ho mai he riri!
> O cielo, donaci la furia! O dio, donaci la furia!

Le divinità dei Maori non guardavano dentro i cuori dei loro fedeli: una impeccabile recitazione era sufficiente affinché il potere del *karakia* funzionasse. Un uomo, infatti, era rimasto nei limiti delle regole dettate dalla tradizione anche quando fece recitare da un uccello parlante gli incantesimi per piantare le patate dolci e altri ortaggi.

Un altro modo per attirare gli *atua* e indurli a influenzare le faccende degli uomini era quello di offrire loro dei doni. Molti riti dei Maori includevano la preparazione di numerosi forni; il cibo cotto in uno di essi era riservato agli dei. Quando veniva messa in acqua per la prima volta una grande nuova canoa, veniva offerto agli dei, a protezione dell'imbarcazione, il cuore di un uomo ucciso in sacrificio.

L'influenza degli *atua* era considerata estremamente contagiosa e capace di trasmettersi rapidamente da cose che erano *tapu* a cose che non lo erano. Una frequente modalità di contagio era il contatto fisico. La morte era estremamente *tapu*, così come tutto ciò che veniva in contatto con un cadavere. L'albero sul quale veniva esposto il corpo per la decomposizione, le persone che raschiavano le ossa un anno dopo, il luogo in cui le ossa erano infine deposte: tutto ciò diventava anch'esso *tapu*. Lo strumento principale della trasmissione del *tapu* era il cibo cotto, che ricavava l'influenza dell'*atua* da tutto ciò con cui veniva a contatto e la trasferiva a qualsiasi cosa lo toccasse. Una giovane donna, per esempio, morì poche ore dopo aver saputo che la patata dolce che stava mangiando era cresciuta in un

luogo in cui un importante capo era stato sepolto. Il *tapu* della morte, in questo caso originato da un personaggio di alto rango, era troppo forte per lei da sostenere.

Un'altra modalità di passaggio del *tapu* era la somiglianza. All'inizio degli anni '40 del XIX secolo, l'artista George French Angas incontrò una tenace resistenza nella regione del lago Taupo ogni volta che cercava di ritrarre con i suoi disegni persone o cose *tapu*. La perdita o il contagio di *tapu* erano considerati dannosi e i Maori pensavano che l'influenza divina potesse passare da qualcuno o qualcosa alla loro rappresentazione, e in seguito a qualsiasi cosa venisse in contatto con quella rappresentazione. I Maori temevano anche che questo effetto desacralizzante potesse avvenire se disegni di persone o cose *tapu* venivano raccolti nella stessa cartella, oppure se essi erano stati eseguiti con la stessa matita, insieme a disegni di oggetti inferiori o contaminati.

Ma i medesimi princìpi del contagio del *tapu* erano usati ritualmente per introdurre l'influenza divina in luoghi o in situazioni in cui essa era desiderata. Un modo per ottenere questo effetto era quello di collocare immagini ricavate da rocce lavorate grossolanamente nei campi di patate dolci durante la stagione della coltivazione. Questi *taumata atua* erano luoghi di riposo che attiravano gli dei, la cui influenza avrebbe poi impregnato il campo e stimolato la crescita dei germogli. Motivazioni simili sottostavano all'idea che certe rocce o certe piante, che le divinità maschili erano solite frequentare, avessero il potere di fecondare le donne sterili che le avessero abbracciate. Un altro rito che aveva lo scopo di assicurare l'aiuto di un antenato nelle difficoltà del parto richiedeva che una certa musica fosse suonata con un flauto ricavato dalle sue ossa.

La cancellazione del tapu. Ma il *tapu* non era una condizione sempre gradita. Le malattie, come è stato già ricordato, erano considerate l'opera di certi dei o certi demoni famosi per la loro malvagità. *Atua kahu*, per esempio, era una classe speciale di esseri soprannaturali che aveva origine dai bambini nati morti. Di natura cattiva, essere *tapu* sotto la loro influenza significava soccombere alla malattia, all'ansia e alla confusione. Famosi esseri maligni che agivano nella zona di Rotorua erano Te Makawe, un *atua* che faceva bruciare gli uomini dai *geyser* o dalle sorgenti calde, e l'*atua* Tatariki, che si divertiva a far gonfiare le dita dei piedi e le caviglie.

Anche il *tapu* necessario per la realizzazione del fine desiderato aveva i suoi svantaggi. Una bella casa o una canoa erano *tapu* durante la loro costruzione, perché gli *atua* animavano il lavoro creativo degli artigiani. Lo stesso *tapu*, tuttavia, impediva l'uso ordinario della casa o della canoa, una volta completate. Allo stesso modo, gli artigiani stessi erano *tapu* durante la costruzione, così come lo erano i sacerdoti durante i riti o i guerrieri in battaglia. Trovarsi nello stato di *tapu*, sebbene essenziale per la brillante riuscita del proprio scopo, poneva però una serie di restrizioni alle attività dell'individuo. Data la tendenza del *tapu* a diffondersi, queste persone esercitavano molta cautela nel contatto con altre persone o cose; una delle restrizioni più fastidiose era che non potevano usare le mani per mangiare.

Gli svantaggi associati a un *tapu* non desiderato, e anche a un *tapu* desiderato ma dopo che i suoi benefici si erano realizzati, rendevano molto spesso necessario che le persone e le cose fossero liberate da questo stato, e rese *noa*, cioè libere dall'influenza degli *atua*. I Maori possedevano un certo numero di mezzi per cancellare lo stato di *tapu*. Uno era semplicemente quello di abbandonare un certo territorio. Le attività di molti *atua*, infatti, erano limitate a un certo luogo: la cura per una malattia, perciò, consisteva spesso nel compiere un lungo viaggio per sfuggire all'influenza dell'*atua*. La procedura più semplice, tuttavia, era quella di celebrare un rito conosciuto come *whakanoa* (rendere *noa*). Molti di questi riti prevedevano l'uso di uno di questi agenti: l'acqua, la latrina, una donna, il cibo cotto.

Nella religione dei Maori i riti *whakanoa*, destinati a cancellare il *tapu*, erano importanti quanto quelli usati per formarlo. Lo studio dei riti *whakanoa* è affascinante, soprattutto a causa dell'iniziale inverosimiglianza, agli occhi occidentali, di certi agenti usati (quali la latrina) e della difficoltà di comprensione del funzionamento di ognuno di essi. Tra gli studiosi non è stato ancora trovato un consenso su questo argomento: qui di seguito vengono riportate alcune delle teorie che sono state proposte.

Si è già detto della proprietà del cibo cotto quale efficacissimo conduttore dell'influenza degli *atua*: questa idea, a quanto pare, ha a che fare con la crescita. Agli occhi dei Maori, infatti, la crescita era un segno inconfutabile dell'attività degli *atua*. Quindi un campo di patate dolci durante la stagione della coltivazione era estremamente *tapu* e la testa, in quanto luogo della crescita più vigorosa dei peli, era la parte più *tapu* del corpo. La cottura distrugge la capacità del cibo di crescere, poiché lo espone al fuoco o al calore intensi. Perciò un proverbio che veniva usato per indicare qualcuno che non aveva ancora realizzato molto, ma da cui ci si aspettavano grandi cose, recitava *iti noa ana, he pito mata* («solo un piccolo boccone, ma non ancora cotto»). Esso ha ancora, quindi, la possibilità di crescere. Se, dopo aver tolto il cibo dal forno interrato, veniva trovato un boccone ancora crudo, sorgeva il sospetto

che un *atua* si celasse in esso. Si pensava, quindi, che la cottura eliminasse l'influenza degli *atua*, lasciando il cibo nella condizione di un vero e proprio elemento neutro e vuoto di ogni genere di *tapu*. Per questo motivo una patata dolce, oppure un pezzo di radice di felce, opportunamente cucinati, venivano passati ritualmente sulle mani di qualcuno che aveva compiuto delle attività *tapu*, quale fare i tatuaggi o tagliare i capelli a un capo. L'influenza dell'*atua* si sarebbe trasferita nel cibo, lasciando le mani *noa*, e il cibo contaminato dal *tapu* poteva essere abbandonato in un corso d'acqua, gettato via in una latrina oppure anche mangiato, in genere da una donna.

All'acqua, naturalmente, si attribuiva la capacità di rimuovere l'influenza degli *atua* lavandola via. Coloro che avevano trasportato un cadavere, oppure erano stati impegnati nell'attività *tapu* di insegnare o imparare le tradizioni sacre potevano tornare allo stato *noa* immergendosi nell'acqua, preferibilmente nell'acqua corrente di un torrente.

Le donne spesso svolgevano importanti ruoli nelle cerimonie rituali *whakanoa*. Un gruppo di guerrieri poteva venire liberato dal *tapu* mediante la celebrazione di un rito in cui una donna mangiava l'orecchio del primo nemico ucciso. Una casa appena costruita poteva essere resa *noa* nel corso di una cerimonia in cui una donna ne calpestava la soglia. Le donne dovevano stare particolarmente attente ai loro movimenti perché potevano inavvertitamente disperdere *tapu* benefico. L'arrivo di una donna in un certo luogo poteva rovinare la costruzione di una casa o di una canoa, far allontanare le telline da una spiaggia o gli uccelli da una foresta, danneggiare le patate dolci in un campo, interrompere la «formazione» dello speciale fango nero usato per dipingere il lino. Questi nefasti poteri femminili si intensificavano durante le mestruazioni.

Vi sono diverse opinioni sull'origine della capacità femminile di cancellare il *tapu*. Alcuni studiosi ritengono che le donne fossero ripugnanti per gli dei: all'avvicinarsi di una donna, quindi, gli dei si allontanavano, lasciando uno stato di *noa* dietro di loro. Se si segue questa interpretazione, tuttavia, è difficile spiegare perché le donne erano capaci di produrre ritualmente il *tapu* così come di cancellarlo. I novizi potevano essere resi *tapu* prima della loro preparazione nella conoscenza delle tradizioni sacre, per esempio, mangiando un pezzo di cibo che era stato fatto passare sotto la coscia di una donna.

Una diversa teoria sostiene che le donne potevano rendere *noa* le cose *tapu* perché si riteneva che esse, al contrario, attraessero gli *atua*. Secondo questa teoria, la donna, nello specifico i suoi genitali, rappresentava un passaggio tra i due regni dell'esistenza. Quando un *atua* veniva condotto in prossimità di una donna, esso veniva attratto da lei e attraverso di lei ritornava nel regno spirituale. In questo modo l'*atua* lasciava la persona o la cosa, che fino a quel momento era stata *tapu* a causa della sua influenza, in uno stato *noa*.

I Maori consideravano la nascita come il transito dello spirito umano dal mondo degli dei al mondo terreno. Questo passaggio, ovviamente, avveniva attraverso i genitali femminili. La donna era anche importante nel momento della morte, quando lo spirito lasciava questo mondo e ritornava nel regno degli *atua*. Questo punto è espresso mitologicamente nella storia della morte dell'eroe culturale Māui. Egli decise di donare la vita eterna agli uomini uccidendo Hine-nui-te-po, la personificazione femminile della morte. Māui aveva intenzione di uccidere la possente donna entrando nella sua vagina mentre dormiva, passando attraverso il suo corpo e uscendo dalla bocca. Ma Hine-nui-te-po si svegliò mentre Māui stava entrandole dentro, serrò le cosce e lo schiacciò uccidendolo. Ed è il fato comune a tutti noi, dichiarava un Maori mentre narrava questa storia, quello di essere attirato fino alla morte nei genitali di Hine-nui-te-po. Così come lo spirito umano, anche gli *atua* possono entrare e lasciare il mondo terreno attraverso una donna. Questa teoria potrebbe spiegare la capacità delle donne sia di creare che di disperdere il *tapu*.

Lo strumento più singolare utilizzato nei riti *whakanoa* era la latrina. Costruita sul ciglio di una scogliera o sulla cima di una collina, la latrina dei Maori era costituita da una bassa trave orizzontale sostenuta da due pali verticali spesso intarsiati. L'utilizzatore poneva i suoi piedi sulla trave mentre si accovacciava, mantenendo l'equilibrio afferrandosi a due appigli piantati nel terreno. Una persona poteva essere liberata dallo stato di *tapu* mordendo la trave orizzontale della latrina. Questo gesto veniva compiuto, per esempio, dai novizi dopo una sessione di apprendimento delle tradizioni sacre, in aggiunta o in sostituzione dell'immersione in acqua. La mitologia maori fornisce un altro esempio: l'umanità deriva dall'unione del dio Tane con Hine-hau-one, un essere femminile che fu creato dalla terra per essere la compagna di Tane. La creazione, la vivificazione e la fecondazione di Hine-hau-one furono tutte procedure *tapu* e alla fine ella ritornò a essere *noa* mordendo la trave della latrina.

La trave della latrina segnava una netta linea di separazione: davanti vi era il villaggio, pieno di vita; dietro vi era un'area silenziosa e abbandonata, dove cadevano gli escrementi e dove le persone si avventuravano solo per scopi criminali o per imparare la stregoneria. Nella cultura dei Maori la trave della latrina era una metafora della separazione in generale e, più spe-

cificatamente, della separazione tra la vita e la morte. Poiché la morte appartiene a *po*, che fa parte del regno degli *atua*, la trave della latrina può anche essere interpretata come la soglia tra i due regni dell'esistenza. Da questa prospettiva, i riti *whakanoa* che utilizzano la latrina possono essere interpretati nello stesso modo descritto in precedenza per i riti che coinvolgono le donne. Le persone o le cose *tapu* venivano condotte di fronte a una sorta di portale tra i due mondi, dove l'influenza divina veniva ritualmente respinta nel regno spirituale.

La latrina, così come la donna, a volte costituiva il punto di ingresso, o di partenza, per gli *atua* e per la loro influenza. All'inizio della costruzione di un'importante abitazione o canoa, per esempio, una scheggia prodotta dal lavoro di intarsio veniva collocata nella latrina. Questo gesto potrebbe essere interpretato come il tentativo di contribuire alla natura *tapu* del progetto impregnando in qualche modo la scheggia (e, per estensione, il lavoro da cui essa proviene) dell'influenza degli dei. L'esempio più chiaro, però, è dato dalla consacrazione della canoa Takitumu. Secondo la narrazione tradizionale, Takitumu era una delle canoe che portarono gli antenati dei Maori dalla loro terra d'origine di Hawaiki in Nuova Zelanda. Prima di salpare, Takitumu fu resa *tapu*, così da essere sotto la protezione degli dei durante il lungo viaggio. Questa operazione di sacralizzazione fu realizzata trascinando letteralmente la canoa sopra la latrina. A questo punto alcune immagini da tempo conservate nelle grotte funerarie vennero collocate a bordo e gli dei stessi, in particolare Kahukura, il dio arcobaleno, vennero invitati ritualmente a imbarcarsi.

La religione moderna dei Maori. Il Cristianesimo fu introdotto in Nuova Zelanda nel 1814, quando Samuel Marsden, cappellano della colonia penale del New South Wales in Australia, tenne una predica nel giorno di Natale nella Bay of Islands. La conversione procedette rapidamente dopo il 1825 e alla metà del secolo quasi l'intera Isola del Nord era controllata da missioni anglicane, cattoliche e metodiste. Oggi i Maori appartengono a varie denominazioni cristiane, le maggiori delle quali sono la Chiesa anglicana, quella cattolica, quella metodista e quella dei mormoni. Sono anche importanti due sette che esistono unicamente in Nuova Zelanda: Ringatu («mano alzata»), fondata negli anni '60 del XIX secolo dal guerriero e predicatore maori Te Kooti, e Ratana, una grande setta che fu fondata negli anni '20 del XX secolo dall'ex alcolizzato e visionario Tahupotiki Wiremu Ratana. La setta Ratana, che predica la possibilità di guarigione attraverso la fede, si è impegnata in modo significativo per il coinvolgimento politico dei Maori.

BIBLIOGRAFIA

Tra i numerosi e affascinanti resoconti della vita dei Maori scritti dai primi visitatori della Nuova Zelanda segnaliamo G. French Angas, *Savage Life and Scenes in Australia and New Zealand*, I-II, 2ª ed. London 1847 e E. Dieffenbach, *Travels in New Zealand*, I-II, London 1843. Altre due opere del XIX secolo contenenti significative informazioni riguardanti la religione sono l'opera del missionario R. Taylor, *Te Ika a Maui, or New Zealand and Its Inhabitants*, London 1855 e l'opera del magistrato E. Shortland, *Traditions and Superstitions of the New Zealanders*, 2ª ed. London 1856. Una importante raccolta di miti esclusivamente maori (nonostante il titolo) è G. Grey, *Polynesian Mythology*, London 1855. L'antropologo Elsdon Best ha scritto molti testi sulla religione dei Maori (e su altri aspetti della loro cultura), tra i quali possiamo citare: *Some Aspects of Maori Myth and Religion*, Wellington 1922, rist. 1954; *Spiritual and Mental Concepts of the Maori*, Wellington 1922, rist. 1954; *Maori Religion and Mythology*, Wellington 1924; e *Tuhoe. The Children of the Mist*, Wellington 1925. Importanti opere monografiche dello storico delle religioni J. Prytz Johansen sono *The Maori and His Religion in Its Non-Ritualistic Aspects*, Kjøbenhavn 1954 e *Studies in Maori Rites and Myths*, Kjøbenhavn 1958. Due recenti studi antropologici sono J. Smith, *Tapu Removal in Maori Religion*, Wellington 1974 e F.A. Hanson e Louise Hanson, *Counterpoint in Maori Culture*, London 1983.

F. ALLAN HANSON

MAORI, RELIGIONE DEI (ulteriori considerazioni). A partire dal XII secolo, i Maori che erano migrati dalla Polinesia orientale si adattarono completamente al clima più freddo delle terre e dei mari di Aotearoa. Inizialmente i ricercatori neozelandesi pensavano che i migranti fossero arrivati, con un'unica grande flotta di canoe, verso il 1350 d.C., ma ricerche successive hanno dimostrato che numerose spedizioni si erano realizzate già alcuni secoli prima e inoltre che erano stati compiuti alcuni viaggi di andata e ritorno tra Aotearoa e l'isola originaria di Hawaiki.

I Maori non furono toccati dal contatto con gli stranieri fino alla fine del XVIII secolo, quando gli Europei battezzarono la Nuova Zelanda e iniziarono a cacciare foche e balene e a tagliare legname nell'Isola del Nord e nell'Isola del Sud. I missionari arrivarono dall'Australia nel dicembre del 1814 e nel giorno di Natale Samuel Marsden celebrò la prima messa cristiana nelle isole, erigendo un'asta e issando «la bandiera della vecchia Inghilterra, la bandiera che ha coraggiosamente affrontato mille anni» (Rosenfeld, 1999, p. 29). Non poteva sapere che le tribù maori si appropriavano della terra non occupata piantando un palo e dandogli fuoco. Il palo era il simbolo dell'albero cosmico di Tane-mahuta, che teneva separati suo padre, il Cielo, da sua madre, la

Terra, poggiando sulla sua testa e tenendoli lontani, in modo da lasciare spazio al mondo degli uomini.

Lo spazio sacro è un elemento fondamentale nella religione dei Maori. La terra di una tribù è contrassegnata dai *wahi tapu*, «luoghi sacri» che prendono il loro nome da quello che è successo in quei luoghi e che viene ricordato nei *whakapapa*, «le genealogie orali». Il protagonista del romanzo di Witi Ihimaera *The Matriarch* (1986) dice che camminare con sua nonna era la sua «usanza», era un modo di ricordare i dettagli significativi di quello che gli era stato detto quand'era bambino (p. 102).

Prima del contatto, della conversione e della colonizzazione, le genealogie orali venivano create da scuole di poeti e recitate durante incontri pubblici nel *marae*, uno spazio aperto vicino alla casa di un capo. Il rituale è sopravvissuto a duecento anni di dinamica interazione tra i Maori e i colonizzatori europei. Senza la recitazione dei *whakapapa* il popolo indigeno avrebbe perduto la propria identità. Sia che la storia di un gruppo di discendenza sia narrata da un anziano che recita ritto in piedi in un campo, oppure da un oratore ufficiale in un *marae*, il futuro è reso possibile, secondo i Maori, dalla presentazione del passato come dominio degli antenati e come illustrazione dei giorni che rimangono di fronte a noi. Nelle storie maori, Hawaiki è sia il luogo di origine che la destinazione dei morti. Il tempo prima della creazione è concepito come un utero indifferenziato da cui tutte le cose prendono vita oppure come un serpente che si morde la coda.

I dettagli delle genealogie recitate nel *marae* variano a seconda degli antenati e delle esperienze di ciascun gruppo di parentela e vi sono anche diverse versioni del mito delle origini. Dopo che l'intera traduzione del Vecchio Testamento in lingua maori fu pubblicata, nel 1858, un gruppo di *tohunga*, «esperti religiosi», redasse una versione unitaria del mito cosmogonico che partiva da una divinità suprema e preesistente, Io, la cui essenza rese fertile il grembo dell'essere in potenza e diede avvio alla creazione del mondo. Questa narrazione cosmogonica riadattata riflette il forte interesse sviluppatosi nel XIX secolo nei confronti dell'*Urmonotheismus*, ma mostra anche come la religione indigena si sviluppi sempre in risposta agli eventi. La controversia riguardante la natura di Io continua a sollevare discussioni sulla religione dei Maori.

Quando venivano battezzati dagli anglicani o dai metodisti, ai convertiti veniva richiesto di rinunciare alle loro usanze in quanto pratiche del demonio. Mentre le conversioni aumentavano, negli anni '30 del XIX secolo, alcuni capi e *leader* carismatici affermavano il loro controllo sullo spazio tribale. Tra il 1844 e il 1845, Hone Heke abbatté tre volte l'asta su cui era issata la bandiera britannica per una controversia riguardante le tariffe doganali. Pali e confini divennero i simboli del successivo movimento di resistenza. Nel 1856 i capi che rappresentavano le tribù dell'Isola del Nord e dell'Isola del Sud si radunarono attorno a un'asta di bandiera per trasmettere ritualmente il loro *mana* su tutti i territori finalmente unificati sotto il primo re maori e porre un confine *tapu* attorno alla zona centrale dell'Isola del Nord.

Il potere primordiale del *mana* e le proibizioni del *tapu* mantengono l'ordine nel mondo sociale. Il *mana* è un potere divino che si manifesta nel regno umano; esso dimora in taluni membri scelti della società e delle specie naturali, ma anche nei luoghi e nelle cose. Il *mana* è stato definito come «prestigio», «autorità», «carisma», «dignità» e, soprattutto, «possibilità di agire». Il *mana* può aumentare o diminuire, come il livello dell'acqua in un lago, e la perdita del *mana* lascia il possessore debole e impotente. Il *tapu* è invece una condizione dell'essere. Individui, luoghi, attività e cose possono essere rese *tapu* e considerate diverse dall'ordinario. Il *tapu* è contagioso e può uccidere; designa ciò che è fuori dai confini, proibito e ristretto e alcuni lo definiscono sacro. Il contagio del *tapu* viene rimosso mediante i rituali *whakanoa*. Qualunque cosa abbia *mana* è *tapu* e viceversa (Metge, 1989, pp. 62-66).

Mana o te whenua, «il potere sulla terra», era l'autorità sul territorio che veniva stipulata e progressivamente invocata, durante il XIX e XX secolo, dai *leader* maori quando il loro spazio ancestrale veniva venduto, confiscato o sottratto al loro controllo da una speciale legislazione. Nel 1835 il Residente britannico e i capi dell'Isola del Nord firmarono una «Dichiarazione d'Indipendenza della Nuova Zelanda» che riconosceva il *mana i te wenua* (la grafia è cambiata nel tempo) dei capi, cioè «l'autorità sul territorio» delle tribù della Nuova Zelanda (Moon e Fenton, 2002, p. 56). Nel 1840 trentacinque capi firmarono il documento di fondazione della Nuova Zelanda, il Trattato di Waitangi, in cui il termine *mana* venne sostituito con un altro di diverso valore, dando l'avvio alle discussioni sulla sovranità dei nativi che non sono ancora terminate.

Intorno al 1850 i Maori e la popolazione dei colonizzatori avevano raggiunto circa la parità numerica. I moschetti, le malattie, l'alcolismo, l'infertilità e la vendita della terra aveva ridotto il numero dei nativi, accelerando l'abbandono dei villaggi tradizionali. Le persone involontariamente violavano i luoghi *tapu* ormai trascurati e contraevano malattie che venivano curate dai guaritori, sia uomini che donne, che a volte, per rimuovere il contagio spirituale, combinavano i riti tradizionali con pratiche derivate dalla Bibbia.

I confitti tra i funzionari coloniali e i capi maori die-

dero luogo a una serie di guerre tra il 1860 e il 1872, le cosiddette «Guerre maori», il cui risultato fu la confisca dei territori delle tribù che si erano opposte all'assimilazione. Cominciarono ad apparire alcuni *leader* carismatici, i quali diedero avvio a nuovi movimenti millenaristi dotati di speciali bandiere, di pali rituali, di cariche, liturgie, festività, profeti e messia e che in questo modo innestarono nuovi rami biblici sull'albero antico del *tapu* e del *mana*. Il rito pentecostale «Good and Peacefull» del palo *niu* invocava i venti divini che donavano a tutti i credenti il potere della glossolalia e il coraggio nella battaglia. Quando il culto *niu* si diffuse nell'Isola del Nord, i pastori cristiani abbandonarono le loro missioni e fino alla fine delle guerre cercarono protezione negli insediamenti europei.

Il profeta carismatico Te Kooti attaccò i suoi rivali maori ed europei che avevano occupato la sua terra natia dopo averlo imprigionato, nel 1866, con la falsa accusa di essere una spia del movimento Good and Peacefull. Due anni dopo evase con altri trecento prigionieri e fondò la setta Ringatu che dopo la sua morte divenne una Chiesa legittima.

Durante le Guerre maori, la colonia britannica in Nuova Zelanda assunse quasi lo statuto di una nazione autogovernata. Le milizie regionali combatterono aspre battaglie contro i seguaci di *tohunga* (esperti religiosi) non convenzionali, imbevuti di *mana* ricevuto dallo Spirito Santo, dagli arcangeli Gabriele e Michele o dagli dei delle rispettive tribù. Nell'Antico Testamento questi *poropiti* (profeti) maori riconoscevano un popolo che, come il loro, era stato privato di tutti i diritti e che venne infine liberato da Dio dalla schiavitù e condotto verso la terra promessa. Alla fine del secolo, uno di questi profeti prese il nome di Kenana, cioè «Canaan», e marciò con i suoi discepoli diseredati fino ai piedi della montagna sacra della loro tribù. Lì costruirono un insediamento con un recinto *tapu* e una abitazione, denominata Nuova Gerusalemme, per il profeta e le sue mogli, tutte donne di alto rango e proprietarie di molte terre che vennero rafforzate dal suo *mana*. Quando Rua Kenana ricevette per la prima volta la chiamata a diventare il salvatore del suo popolo, rispose: «Se il tuo desiderio è che io salvi soltanto il popolo, allora non posso esserti d'aiuto, ma se vuoi che io salvi la terra, allora porterò a compimento questo incarico» (Webster, 1979, p. 158).

Vari movimenti religiosi ripresero le antiche tradizioni maori, *mana* e *tapu* inclusi, mentre i loro membri rivendicavano una discendenza ebraica dal figlio di Noè, Sem, e veneravano il Dio dell'Antico Testamento. I missionari mormoni cominciarono ad attirare convertiti negli anni '80 del XIX secolo. Nel 1918 il profeta Wiremu Ratana predicava pentimento e praticava guarigioni. Durante i quarant'anni successivi, il movimento non convenzionale di Ratana aumentò così tanto i suoi membri da potersi alleare con il Partito Laburista ed eleggere suoi seguaci in tutti e quattro i seggi riservati ai Maori nel Parlamento. Legislazioni speciali riguardanti la terra, però, continuarono a ridurre le proprietà delle tribù, fino a quando, alla fine del XX secolo, rimasero nelle loro mani soltanto 1,2 milioni di ettari di terreno.

A partire dal 1929 un sostituto simbolico della terra iniziava ad emergere. Da tempo l'area comune e l'abitazione del capo avevano iniziato a fondersi in un unico edificio rituale, che combinava il *marae* con il *whare whakairo*, «la casa degli incontri», dove si celebravano i funerali, i matrimoni e altri eventi importanti. Le travi, i pilastri, le decorazioni artistiche e le sculture della «casa degli incontri» riproducevano i motivi del *whakapapa* e simboleggiavano il corpo degli antenati. Ora il *marae* era il luogo di incontro davanti alla casa, dove i gruppi si radunavano per discutere tutte le questioni importanti. I visitatori dovevano essere invitati a entrare nel *marae* da una donna con un canto di benvenuto, che rimuoveva tutte le impurità che essi portavano con loro. L'elaborato protocollo dello *hui*, la «riunione», rafforzò il sistema del *tapu* e del *mana*, collegando i vivi con gli antenati e legando il passato al presente.

Dopo la seconda guerra mondiale il 70% dei Maori si trasferì nelle città. *Leader* politici quali Sir Apirana Ngata e Te Puea Herangi condussero accese battaglie per la visibilità e l'autorità in un ambiente del tutto nuovo, dove i quartieri maori erano come isole in un mare in maggioranza europeo. A quel tempo i Maori rappresentavano circa il 10% della popolazione totale della Nuova Zelanda. I *leader* fondarono nelle città nuovi club e nuove associazioni per sostenere le proteste e per richiamare l'attenzione pubblica sulle antiche rivendicazioni riguardanti le zone di pesca, le abitazioni e le riserve assegnate ai nativi, garantite alle tribù dal Trattato di Waitangi, ma in seguito espropriate. Nel 1975 l'Assemblea legislativa istituì il Tribunale di Waitangi per raccogliere le rivendicazioni dei Maori riguardanti le disposizioni del Trattato e per esortare il Parlamento a rispettare i termini dell'accordo. Il Parlamento ha dato ascolto agli autorevoli giudizi di questo Tribunale e ha reintrodotto i diritti di pesca, pagato risarcimenti e restituito le terre ai discendenti dei gruppi maori, rafforzando il Trattato di Waitangi, rispondendo alle lamentele e dimostrando che anche dopo duecento anni di mutamenti tumultuosi il dono divino del *mana* rimane un efficace principio ordinatore del mondo sociale dei Maori.

[Vedi anche *MANA*].

BIBLIOGRAFIA

Judith Binney, *The Legacy of Guilt. A Life of Thomas Kendall*, Oxford 1968. L'*Appendice 1* di questo libro contiene la prima descrizione da parte di un missionario laico dei miti di origine delle tribù settentrionali.

Judith Binney, *The Ringatu Traditions of Predictive History*, in «Journal of the Polynesian Society», 23 (1988), pp. 167-74. Contiene documentazione sull'universo simbolico di un nuovo movimento religioso del XIX secolo.

Judith Binney, *Redemptions Songs. A Life of Te Kooti Arikirangi Te Turuki*, Auckland 1995. Una presentazione dettagliata e completa della vita dello straordinario *leader* guerrigliero e profeta che fondò il movimento Ringatu.

J. Cowan, *The New Zealand Wars*, I, *1845-64*, Wellington 1922, ed. riv. 1983. Il primo volume di una storia dei conflitti per la terra tra Maori e Europei. Contiene una descrizione del rito che trasferiva il *mana* del centro dell'Isola del Nord al re dei Maori.

Elsmore Bronwyn, *Mana from Heaven. A Century of Maori Prophets in New Zealand*, Tauranga/New Zealand 1989. Vi sono discussi più di quaranta movimenti rinnovatori e di resistenza e Chiese che sorsero nel contesto storico della cristianizzazione durante i secoli XIX e XX.

W. Ihimaera, *The Matriach*, Wellington 1986. Il romanzo di uno scrittore maori contemporaneo sul *mana* ereditato e sull'uso positivo e negativo che se ne può fare. Racconta la storia di Te Kooti in un linguaggio che va oltre la storiografia.

M. Marsden, *God, Man and Universe. A Maori View*, in M. King (cur.), *Te Ao Huriburi. Aspects of Maoritanga*, Auckland 1992, pp. 118-37. Un anziano maori e sacerdote anglicano presenta la versione normalizzata della storia della creazione da parte del dio supremo, Io, e illustra altri aspetti fondamentali del sacro nella religione dei Maori tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo.

Joan Metge, *In and Out of Touch. Whakamaa in Cross Cultural Context*, Wellington 1986. Una spiegazione concisa e illuminante del *mana* e della perdita del *mana* basata su fonti maori contemporanee: opera di una antropologa del XX secolo.

P. Moon e Sabine Fenton, *Bound into a Fateful Union. Henry William's Translation of the Treaty of Waitangi into Maori in February 1840*, in «Journal of the Polynesian Society», 111 (2002), pp. 51-63. Sostiene che i missionari che tradussero il Trattato di Waitangi evitarono intenzionalmente di usare il termine *mana* per tradurre il concetto di sovranità sulle risorse tribali e lo sostituirono con il neologismo *kawanatanga*, «governo».

Jean E. Rosenfeld, *The Island is Broken in Two Halves. Land and Renewal Movements among Maori of New Zealand*, University Park/Penn. 1999. Esamina quattro diversi, ma correlati, nuovi movimenti religiosi che cercarono di rinnovare e conservare l'universo maori, privilegiando la questione del possesso della terra sotto la minaccia dell'assimilazione culturale, lungo un secolo di conflitti.

Anne Salmond, *Hui. A Study of Maori Ceremonial Gatherings*, Wellington 1975. Una chiara presentazione del complesso protocollo che regola questo incontro rituale.

Anne Salmond, *Te Ao Tawhito. A Semantic Approach to the Traditional Maori Cosmos*, in «Journal of the Polynesian Society», 87 (1978), pp. 5-28. Una spiegazione degli elementi maschili e femminili (e dei loro attributi) che caratterizzano le dimensioni fisica, spirituale e sociale dell'universo dei Maori.

J.Z. Smith, *The Unknown God. Myth in History*, in *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, pp. 66-89. Attraverso una analisi accademica del materiale presentato dai documenti storici, Smith offre, sulla figura del dio Io, un punto di vista complementare rispetto a quello interno di Marsden.

M.P.K. Sorrensen, *Land Purchase Method and Their Effect on Maori Population, 1865-1901*, in «Journal of the Polynesian Society», 65 (1956), pp. 183-99. Un importante studio che collega la perdita della terra con il calo demografico della popolazione maori verso la fine del XIX secolo.

R. Walker, *Ka Whawhai Tonu Matou. Struggle without End*, Auckland 1990, ed. riv. 2004. Una storia completa dei Maori, dalle migrazioni con le canoe fino al Tribunale di Waitangi, scritta da uno studioso maori.

R. Walker, *Marae. A Place to Stand*, in M. King (cur.), *Te Ao Huriburi. Aspects of Maoritanga*, Auckland 1992, pp. 15-27. Descrive lo sviluppo del complesso rituale del *marae* e della casa degli incontri nel periodo successivo al contatto con gli Europei.

P. Webster, *Rua and the Maori Millennium*, Wellington 1979. Questo straordinario studio di Webster sul confronto tra un messia maori e il governo deciso a distruggere il suo *mana* contribuisce alla nostra conoscenza generale sul fenomeno dei movimenti di revivalismo di tutto il mondo.

JEAN E. ROSENFELD

MARDU, RELIGIONI DEI. Il nome «Mardu» si riferisce collettivamente agli Aborigeni che appartengono a un certo numero di gruppi dell'Australia occidentale, identificati in base alle loro lingue, principalmente i Kartujarra, i Manyjilyjarra e i Warnman. I loro territori tradizionali si trovano nelle vicinanze del Lake Disappointment, un enorme lago salato nel deserto di Gibson, tra il 22° e il 25° di latitudine sud e il 122° e il 126° di longitudine est. È impossibile fare una stima accurata della popolazione di questi gruppi prima del contatto con gli Europei, ma oggi la popolazione raggiunge circa i 1.600 individui. Molti di loro vivono in comunità integrate, governate da consiglieri aborigeni eletti, a Jigalong, Parnngurr e Punmu e in città come Newman, Nullagine, Marble Bar e Port Hedland. I Mardu parlano dialetti reciprocamente comprensibili che appartengono alla lingua del Deserto Occidentale, che copre un sesto del continente.

A partire dalla metà degli anni '60 del secolo scorso, quando gli ultimi gruppi di abitanti del deserto che non erano ancora venuti in contatto con gli Europei si trasferirono in stanziamenti, non vi sono più stati caccia-

tori-raccoglitori totalmente nomadi al di fuori della sfera d'influenza culturale degli Australiani bianchi. Nella regione del Deserto Occidentale, la loro migrazione verso gli stanziamenti fu graduale ed ebbe inizio intorno alla fine del XIX secolo. Alcuni gruppi dispersi che avevano sfruttato vaste distese di terreno arido nelle loro terre d'origine iniziarono ad entrare in contatto con gli Europei che vivevano di pastorizia negli avamposti della frontiera. Da allora il processo di sedentarizzazione e di crescente contatto con i bianchi è stato causa di molti cambiamenti: oggi indossano vestiti, vivono in abitazioni, guardano la televisione, fanno la spesa nei supermercati e così via, e continuano a misurarsi con le conseguenze negative della colonizzazione, tra cui l'alto tasso di disoccupazione, le malattie legate allo «stile di vita», come diabete, insufficienza renale e problemi legati all'abuso di alcol. Tuttavia, i Mardu mantengono una forte continuità col passato nelle loro credenze principali e nei comportamenti legati alla famiglia, alla religione e ai valori. Gran parte della loro ricca vita religiosa si è conservata nel presente, poiché la religione era assolutamente fondamentale nella loro cultura. Essa viene mantenuta con molta tenacia, sebbene in una forma progressivamente più attenuata, ed è ancora alla base della loro visione del mondo. Alcuni di essi sono diventati cristiani, ma di solito il loro Cristianesimo integra, piuttosto che sostituisce, la loro religione tradizionale.

È importante sottolineare che, a dispetto dell'uso del verbo al presente, questo resoconto si riferisce ad un'epoca passata, precedente o immediatamente successiva ai contatti iniziali con gli invasori europei. Questo resoconto, tuttavia, è basato sull'osservazione diretta e su interviste condotte durante la ricerca sul campo a partire dal 1963. In questo periodo, chi scrive ha osservato molti cambiamenti e, malgrado la vita religiosa sia divenuta meno intensa, essa rimane altamente significativa nella vita della maggior parte dei Mardu.

L'imperativo spirituale. Le culture tradizionali aborigene dell'Australia hanno la notevole caratteristica di mostrare un grande contrasto tra tecnologie materiali relativamente semplici e forme sociali e religiose che rivelano grande ricchezza e complessità. Una dimostrazione chiara dell'abilità di adattamento degli Aborigeni può trovarsi nel successo da loro ottenuto nel colonizzare un continente intero che è arido per quasi tre quarti della sua estensione. Tuttavia, per apprezzare appieno le loro realizzazioni culturali è di vitale importanza capire quanto la religione pervada le loro vite. Gli Aborigeni basano fermamente la loro esistenza sulla credenza che gli esseri spirituali siano la fonte, e abbiano il controllo, di ogni potere. Per come lo concepiscono, il potere spirituale scorre liberamente nel mondo umano a condizione che essi vivano la propria vita secondo il grande disegno originariamente pensato dai loro antenati spirituali nell'era della creazione del mondo. Gli Aborigeni imparano a obbedire ai dettami di un'eredità che, sebbene trasmessa dai loro antenati, si crede abbia avuto origine non da azioni umane, ma spirituali. Dato che ogni conoscenza e ogni potere si considerano derivati dal mondo spirituale, gli Aborigeni di fatto negano qualsiasi componente di innovazione nella loro cultura. Essi intendono la storia in termini cosmici piuttosto che cronologici e danno priorità ai concetti di causa, essere e scopo. Ciò certamente non significa che si neghi alle persone la propria individualità, ma semplicemente che la creatività non è ammissibile come misura del valore sociale di una persona. Nella visione aborigena, il valore umano è basato sulla conformità al disegno di base e alla sua perpetuazione, il che garantisce che il potere continuerà a scorrere dal mondo spirituale e così conserverà la fertilità di tutte le forme di vita.

Al centro della religione aborigena vi è il *Dreaming*, un concetto complesso che comprende un'era creativa in tempi lontani, ma coinvolge anche il presente e il futuro. Si crede che durante il *Dreaming*, dei potenti esseri ancestrali, da soli o in gruppo, abbiano trasformato il volto dell'Australia nel corso dei loro vagabondaggi e delle loro attività di creazione. Essi cacciavano e raccoglievano in maniera molto simile ai loro discendenti umani, ma molti dei loro comportamenti avvenivano su grande scala, e a volte in modo molto più eclatante rispetto a quanto fu poi permesso al primo popolo che essi si lasciarono dietro come pioniere della società umana. Gli Aborigeni indicano un gran numero di caratteristiche del paesaggio come prove innegabili della realtà del *Dreaming*. Le verità eterne del *Dreaming* sono anche codificate nella mitologia, nei rituali, nei canti e negli oggetti, e sono tutte collegate alla terra, fondamento delle concezioni metafisiche che presuppongono un'unità indivisibile di spirito e sostanza.

Quando ebbe fine il loro vagabondare terreno, gli esseri creatori «morirono» e si trasformarono per metamorfosi in rilievi del terreno o in corpi celesti, nei quali rimane la loro essenza spirituale, distaccata dagli affari umani, ma vigilante su di essi. Gli esseri creatori concedono poteri all'ambito umano non in risposta a preghiere o sacrifici, che non hanno posto nella religione aborigena, bensì in seguito all'esecuzione di rituali. Gli individui che sono capaci di trascendere la propria coscienza umana per brevi periodi (durante sogni, danze, visioni o stati emotivi intensi), possono anch'essi ottenere la concessione di poteri. Gli antenati creatori, distaccati dagli umani, usano come intermediari degli esseri spirituali per intervenire negli affari umani, di solito quando le persone dormono, e da questi incontri si

ha il trasferimento di nuove conoscenze e nuovo potere dal mondo spirituale. Per mantenere l'unità che percepiscono nel loro ordine cosmico, i Mardu devono, come richiede il loro imperativo spirituale, eseguire dei rituali regolarmente e nel modo appropriato e devono anche obbedire ai dettami del disegno di vita che il *Dreaming* ha lasciato in eredità.

Il collegamento totemico. I Mardu si percepiscono come distinti dal mondo naturale, a causa del controllo culturale e rituale che esercitano su tutta la fertilità, e tuttavia essi riconoscono una relazione intima con esso. Le credenze totemiche esprimono e affermano questo legame, presupponendo un'unità tra individui o gruppi ed elementi del mondo naturale. Per i Mardu, gli animali, gli uccelli, le piante o i minerali, che sono identificati come totem, sono segni o illustrazioni del collegamento tra gli umani e la natura, perciò il loro significato religioso non sta nella particolare identità del totem, bensì nel legame che esso rappresenta. Vi sono legami totemici che legano *gruppi* di Mardu a specie naturali, ma essi sono molto meno significativi dei modi in cui il totemismo collega gli *individui* alle loro origini spirituali. Queste affiliazioni assegnate sono considerate come legami permanenti e indistruttibili che uniscono ogni individuo ai grandi poteri del *Dreaming*. Le due forme più importanti di totemismo individuale, che sono in stretta relazione tra loro nel pensiero dei Mardu, si possono definire senz'altro «ancestrale» e «di concepimento». Dovunque gli esseri creativi viaggiassero durante il *Dreaming*, essi lasciavano dietro di sé delle riserve inesauribili di essenza o potere vitale, dalle quali si generano dei minuscoli spiriti-figli. Perciò, il totem ancestrale di una persona deriva da ciò che uno degli esseri o dei gruppi di esseri creativi «si è lasciato dietro lui o lei». Il totem viene identificato collegando la zona o il luogo dove un individuo è stato concepito con la conoscenza relativa ai particolari esseri creativi che si riteneva avessero viaggiato in quella zona o fossero passati di là durante il *Dreaming*. Prima di entrare nella propria madre umana, lo spirito-figlio assume la forma di qualche pianta, animale o minerale che, una volta riconosciuto dai genitori, diviene il totem di concepimento del figlio. Le persone possono condividere lo stesso oggetto o la stessa specie come totem, ma mai esattamente la stessa serie di circostanze o eventi che segnano il loro «passaggio all'essere». Quindi, combinate tra loro, queste due forme di affiliazione totemica non solo permettono a ciascuno o ciascuna di stabilire la propria discendenza dalle meraviglie dell'epoca del *Dreaming*, ma forniscono anche ad ogni individuo l'unicità della propria identità sociale. Il *medium* del totem di per sé è meno importante culturalmente del messaggio di un legame personalizzato tra l'individuo da una parte e lo spirito-figlio e l'evento del *Dreaming* ad esso associati dall'altra.

Il ciclo vitale e l'iniziazione maschile. I Mardu non hanno credenze relative alla reincarnazione, ma essi vedono la vita come ciclica nel senso che essa inizia e finisce con uno spirito o un'anima che è indistruttibile. Gli eventi di crisi come la nascita, il menarca e il matrimonio non sono ritualizzati. Il cambiamento di *status* di una giovane donna che diventa moglie e madre non è annunciato in alcun modo e implica un'essenziale continuità con le attività svolte, poiché ella è già esperta nel fornire cibo. I maschi, invece, sono sottoposti a un'iniziazione lunga e complessa che li porta alla maturità sociale e non è permesso loro sposarsi se non hanno superato una lunga serie di fasi d'iniziazione, ognuna con il proprio nome. Imparano a sopportare operazioni fisiche, a obbedire agli anziani, a osservare tabu molto rigidi, a cacciare la carne per gli uomini anziani come forma di pagamento in cambio di conoscenze rituali e ad aiutare nella supervisione e nella cura dei novizi più giovani.

All'età di circa sedici anni, dopo alcuni riti minori come l'avulsione dei denti e la perforazione del setto nasale, i giovani vengono circoncisi con un cerimoniale molto elaborato, simbolicamente incentrato sulla morte e la rinascita. Queste grandi cerimonie che comportano diversi mesi di preparazione servono a concentrare l'energia e l'attenzione della comunità sui vari novizi che vengono circoncisi insieme. Entro un anno essi otterranno la piena virilità attraverso una subincisione, un'operazione con la quale si pratica un taglio sulla superficie ventrale del pene fino ad aprirla. Tra le fasi iniziatiche che seguono, la più importante è la Mirdayidi, un banchetto rituale che si tiene nel luogo del nascondiglio segreto degli oggetti sacri di un gruppo, i quali vengono rivelati al novizio per la prima volta. Dopo questa introduzione alle radici spirituali del proprio essere, il giovane deve poi partecipare allo stesso rituale nei territori vicini, guadagnandosi così l'ammissione alle risorse naturali e alle attività rituali delle altre aree. Le fasi finali dell'iniziazione consistono nel tagliare e incidere oggetti sacri che simboleggiano i legami del novizio con il suo territorio di appartenenza, con gli esseri creativi legati a quel territorio e con il *Dreaming*. Una volta completata questa fase, un uomo può chiedere in sposa la sua fidanzata. Per tutto il resto della vita egli continua ad acquisire ulteriori conoscenze attraverso la partecipazione ai rituali e, arrivato alla mezza età, egli viene considerato un *nindibuga* (sapiente). La vecchiaia, poi, porta maggiore saggezza, rispetto e un ruolo fisicamente meno attivo nella vita rituale.

Il ruolo delle donne nella vita religiosa. Gli uomini controllano la parte principale e più segreta della reli-

gione e i rituali più importanti, la cui esecuzione è considerata essenziale dai Mardu per il futuro della loro società. Le donne non mettono in discussione il dominio degli uomini nella vita religiosa. Anch'esse sono attivamente coinvolte per molti aspetti e hanno i loro rituali sacri e segreti e oggetti a essi associati, ma dedicano molto meno tempo alle attività religiose rispetto agli uomini e devono organizzare le loro attività adattandosi ai programmi fatti dagli uomini, e non viceversa. Le donne raccolgono il grosso delle riserve di cibo e pensano a mandare avanti la vita nell'accampamento mentre gli uomini sono occupati nelle loro attività religiose, ma partecipano anche attivamente a molti rituali che si eseguono nel territorio dell'accampamento. In un certo senso, inoltre, le donne e i bambini, anche se passivamente, costituiscono un punto di riferimento fondamentale sulla base del quale gli uomini dividono la vita in una dimensione pericolosa-esclusiva e in una terrena-inclusiva. La convinzione che solo gli uomini maturi abbiano le conoscenze per controllare le forze spirituali potenti e pericolose infonde nella loro vita religiosa molta tensione ed eccitazione.

La mitologia e la sequenza di canti. I Mardu apprendono molto della loro eredità spirituale e del *Dreaming* attraverso una ricca mitologia, che racconta come le cose sono arrivate a essere come sono e illustra gli eventi memorabili dell'epoca del *Dreaming*. Lunghi miti narrativi fanno la cronaca dei viaggi degli esseri creativi e dei sentieri da loro intrapresi e si soffermano sui nomi dei luoghi: i particolari delle loro azioni sacre e segrete, tuttavia, sono conosciuti solo dagli uomini iniziati. Insieme alle sequenze di canti e, in molti casi, ai rituali, questi racconti allargano gli orizzonti delle persone, fornendo loro delle vivide mappe mentali e «storiche» di territori che possono non avere ancora mai visto, cosicché, quando visitano questi luoghi per la prima volta, li «conoscono» già in senso religioso. Vi sono tempi e situazioni che portano alla narrazione dei miti, anche in circostanze informali, per esempio quando si spiega ai bambini il significato spirituale di certe forme del paesaggio o quando gli iniziati vedono per la prima volta gli oggetti sacri e segreti e vengono dati loro ulteriori particolari che si aggiungono alla versione del mito che essi già conoscevano.

A tutti i rituali più importanti è associata una sequenza di canti, che segue il movimento degli esseri creativi e sottolinea, in maniera criptica, i maggiori eventi del *Dreaming*. Imparare a memoria le centinaia di canti in una data sequenza è reso più facile dalla brevità di ogni canto, che consiste solo di alcune parole, e dalla ripetizione (ognuno viene cantato varie volte). La tonalità, il ritmo e il volume variano molto e il canto spesso porta grande eccitazione sia tra i cantanti che tra il pubblico. In alcuni rituali pubblici le donne e i bambini si uniscono ai canti e a volte danzano. La sequenza di canti e il mito associati a un dato rituale sono spesso molto simili nel tema, ma la sequenza di canti non serve a ricordare mnemonicamente il mito, tanto che sia possibile ricostruire il mito dai canti.

Il rituale. I rituali di gruppo presso i Mardu hanno un'importanza culturale maggiore rispetto ai riti individuali, ma entrambi hanno lo stesso scopo: stimolare lo scorrere del potere dal mondo spirituale a beneficio degli uomini. Gli aspetti manipolatori del rituale come comunicazione sono maggiormente evidenti nei riti individuali, la maggior parte dei quali sono eseguiti in forma pubblica e approvati socialmente. Tuttavia, si pensa che alcuni individui e alcuni gruppi pratichino la stregoneria, che a volte viene addotta come spiegazione per una malattia grave o per una morte improvvisa. La maggior parte degli atti rituali individuali è spontanea, come quando si usa la magia per fare calmare un forte vento o per attirare una nuvola carica di pioggia. Sebbene qualunque adulto in possesso delle conoscenze necessarie possa eseguire tali atti rituali, essi sono molto spesso affidati ai divinatori-curatori (*mabarn*), che si dice possiedano poteri psichici e magici più forti degli altri. Questi specialisti, sebbene non a tempo pieno, usano le proprie abilità di diagnosi e cura a favore di individui malati e di tutta quanta la comunità.

Un rituale di importanza vitale, nel quale gli attori sono relativamente pochi, è il rito dell'«accrescimento». Questo rito, generalmente semplice e breve, viene eseguito ogni anno in certi luoghi particolari, in tutto il Deserto Occidentale, che sono le dimore spirituali di diverse piante e diversi animali. Lo scopo del rito di accrescimento è di evocare gli spiriti interessati perché essi emergano, si diffondano e siano abbondanti. Vi è almeno uno di questi luoghi nel territorio d'origine di ogni gruppo locale, perciò i Mardu e i loro vicini dipendono gli uni dagli altri nell'assicurare attraverso il rituale che si perpetuino le riserve di cibo.

L'elemento principale dei rituali di gruppo è il *japal* (grande riunione), una grande assemblea di gruppi provenienti da un'ampia zona, che si incontrano una o due volte all'anno in un luogo prestabilito quando lo permettono le risorse di cibo e acqua. Queste assemblee segnano i giorni più importanti del calendario sociale dei Mardu, durante i quali si concentrano molte attività in un periodo di tempo breve e in un'atmosfera di eccitazione e di socialità intensa. Oltre ad avere un'importantissima funzione religiosa, le Grandi Riunioni costituiscono un'occasione per risolvere dispute, organizzare matrimoni, scambiarsi doni e diffondere una gran quantità di informazioni e pettegolezzi. I rituali d'iniziazione di solito costituiscono l'elemento principale

dell'attività religiosa, ma si celebrano anche molte altre cerimonie e lo scambio di sapere tradizionale religioso ha una grande centralità. Inizialmente vi è una notevole divisione tra chi ospita e i visitatori, ma presto questa sparisce perché si favoriscono invece le considerazioni dei criteri di parentela nel portare avanti le attività. L'organizzazione dei tempi, il coordinamento di grandi numeri di persone e una complessa divisione del lavoro richiedono che ci sia chi pianifichi e diriga. Un gruppo informale di uomini maturi gestisce la riunione e il gruppo ospitante è quello più attivo nei ruoli di maestri delle cerimonie. Molte discussioni e consultazioni hanno luogo tra uomini e donne e tra i gruppi presenti. Il compito di guidare i rituali dipende dalla situazione e cambia man mano che cambiano i rituali eseguiti. Le attività rituali di solito si alternano tra la zona dell'accampamento e i territori segreti nel *bush* il cui accesso è proibito per tabu alle donne e ai bambini. Canti e danze a volte continuano di notte e di giorno.

Sia gli uomini che le donne acquisiscono lo *status* di anziano per avere partecipato ripetutamente alla vita religiosa in un periodo di molti anni e per avere eseguito diligentemente i compiti loro affidati. Gli uomini che hanno lo *status* più alto sono generalmente gli anziani; essi preparano il cibo per i banchetti cerimoniali, danno consigli per i rituali e li dirigono, danzano le più importanti danze sacre e segrete e sono i guardiani dei nascondigli degli oggetti sacri. Al posto successivo nella gerarchia vi sono gli uomini attivi di mezz'età, che gestiscono l'attività rituale, comunicano le direttive impartite da quelli sopra di loro, ed eseguono molte danze importanti. Sotto di loro vi sono gli uomini che svolgono importanti ruoli come quello di cacciatori e di supervisori dei novizi maschi. Questi ultimi a loro volta devono obbedire a tutte le istruzioni, stare a guardare in silenzio, e imparare.

Si possono organizzare anche rituali di gruppo, quando si riuniscono abbastanza gruppi per fornire le persone necessarie. La morte di qualsiasi individuo che non sia un neonato è occasione per celebrare un rituale, che viene eseguito dai componenti dei gruppi che si trovano nelle vicinanze in quel momento. La seconda sepoltura delle ossa, che avviene un anno o due anni dopo, è l'evento rituale più significativo.

Presso i Mardu vi sono due principali categorie di rituali: *mangunyjanu*, che si dice siano stati trasmessi dal *Dreaming*, e *bardunjarijanu* (letteralmente «dallo spirito del sogno»), rivelati agli uomini durante i loro sogni. I rituali del *Dreaming* sono predominanti, ma è molto probabile che essi fossero inizialmente del secondo tipo, nel quale degli esseri spirituali che fanno da intermediari per gli esseri creatori incontrano gli umani durante i sogni e rivelano loro informazioni sui rituali. Gli uomini condividono queste rivelazioni con altri che hanno esperienze oniriche simili e aggiungono particolari relativi alle necessarie decorazioni del corpo, alle parole e alla musica dei canti, e alle danze. Quando nasce un nuovo rituale, quello vecchio viene trasmesso ad altri gruppi e, col passare del tempo e su distanze molto lunghe, viene identificato come un rituale del *Dreaming*. Un aspetto del rituale dello spirito del sogno è che esso non necessita di alcun luogo speciale e può essere eseguito con una minima preparazione da piccoli gruppi. Le donne e i bambini si uniscono ai canti e, per poco, alla danza, rimanendo esclusi solo da una piccola parte delle attività. Sebbene l'elemento sacro e segreto non sia presente in grande misura, i rituali dello spirito del sogno vengono considerati dagli uomini con la stessa serietà degli importanti rituali del *Dreaming*.

I Mardu classificano alcuni dei rituali in base a un loro specifico scopo primario, come l'invocazione della pioggia o l'accrescimento delle specie, ma tutti i loro rituali svolgono funzioni molto importanti sul piano culturale. In quanto atti di comunicazione e di commemorazione, i rituali affermano la rilevanza del *Dreaming* nel presente. Essi hanno una funzione educativa dal momento che vi sono sempre coinvolti i novizi e sono utili per ottenere forza e protezione contro i poteri malevoli attraverso il contatto con il mondo spirituale. Perché siano efficaci, i rituali necessitano dell'armonia e dell'unità dei partecipanti e dell'assenza totale di conflitti. Nel Deserto Occidentale, i rituali di gruppo prevalgono su altri tipi di accordi tra individui e quindi servono a indebolire, piuttosto che a rafforzare, la tendenza al campanilismo. In particolare, rituali più importanti che sono largamente condivisi fanno sì che l'attenzione della gente si rivolga agli interessi della regione intera e ai legami più ampi di interdipendenza, dai quali dipende in ultima analisi la sopravvivenza nelle condizioni estremamente difficili di questa terra.

Luoghi e oggetti. Alcune forme particolari dei luoghi e una varietà di oggetti portatili servono come testimonianze tangibili della realtà e del potere del *Dreaming*. I luoghi creati all'epoca del *Dreaming* suscitano forti emozioni e un senso di appartenenza che lega la gente al proprio territorio d'origine. Gli oggetti derivano la propria sacralità e il proprio potere dal fatto che si crede che la loro origine sia avvenuta nel *Dreaming* o in stretto collegamento a esso. Gli oggetti più sacri sono delle pietre nelle quali si dice si siano trasformate le parti del corpo degli esseri ancestrali, e delle tavole di legno che gli uomini intagliano per rappresentare gli oggetti carichi di potere che gli esseri creativi portavano con sé. Oltre a questi oggetti di grande valore e di proprietà di un gruppo, vi sono gli oggetti di proprietà di ciascun individuo. Ogni uomo possiede un involto di

oggetti segreti e di oggetti non segreti; si tratta spesso di oggetti usati per lo scambio dei doni, che vengono spesso mostrati e consumati quando gruppi di uomini si incontrano informalmente.

Conclusione. La genialità della religione dei Mardu sta nell'avere conciliato con successo due elementi fortemente contraddittori: la realtà quotidiana di una cultura essenzialmente dinamica e un'ideologia dominante che afferma la continuità e l'assenza di cambiamento. Questa ideologia si fonda sul concetto di *Dreaming*, che ha ordinato un progetto di vita considerato fisso e immutabile, in modo da assicurare (prima dell'invasione degli Europei, s'intende), la continuità del presente e del futuro rispetto al passato della fondazione. In tutto il deserto hanno luogo una diffusione e una circolazione continua di saperi religiosi tradizionali e gli Aborigeni si impegnano regolarmente nella creazione, acquisizione, attuazione e trasmissione della propria religione. Come fanno, allora, i Mardu, a conciliare l'innegabile evidenza del cambiamento con una struttura ideologica che non prevede alcuna idea di progresso o di evoluzione?

Un'analisi ravvicinata della struttura dei loro rituali ci dà un indizio importante: ciascuno dei «nuovi» rituali è di fatto una combinazione unica di elementi costitutivi già esistenti, piuttosto che una struttura costruita con componenti fino ad allora sconosciuti. L'assimilazione di rituali nuovi è resa agevole dal fatto che essi contengono molto che è già familiare. Nella loro lunga storia di isolamento dal resto del mondo, gli Aborigeni non avevano dovuto subire il trauma del confronto con forme culturali radicalmente diverse o aliene. Perciò i tipi di cambiamento e di innovazione che essi hanno incontrato sono quelli che «si adattano alle forme della permanenza», come ha affermato giustamente W.E.H. Stanner nel suo fondamentale studio *On Aboriginal Religion* (1968, p. 168).

Non tutta la conoscenza che deriva dal *Dreaming* si realizza nell'eredità del progetto di vita tanto fedelmente perpetuato dai Mardu. Ulteriori conoscenze e poteri possono essere ottenuti dai vivi attraverso le attività di mediazione degli esseri spirituali, che collegano il mondo spirituale a quello umano. Come accade, dunque, che le nuove conoscenze acquisite subiscano la trasformazione da fenomeni periferici ed esperiti individualmente, a strutture della vita religiosa, presumibilmente atemporali e condivise dalla comunità? Un esempio di questo processo è quello citato precedentemente, nella breve descrizione della creazione di rituali dello spirito del sogno a partire da ciò che inizialmente erano esperienze individuali. Ma, una volta che esistono, sia le strutture dei rituali che le sequenze di canti vengono eseguiti in maniera altamente codificata, e la necessità di riprodurle fedelmente impedisce che esse diventino facili canali per incorporare nuovi saperi religiosi acquisiti individualmente. La mitologia, d'altro canto, possiede un'essenziale flessibilità, che la rende un veicolo ideale nel processo di incorporazione. Nell'atmosfera rilassata e informale del racconto dei miti, la gente è libera di elaborare le storie e sviluppare i personaggi, lasciando però intatta la trama principale e il tema. Ma i miti si prestano anche facilmente ad essere amplificati per accogliere le nuove informazioni che provengono dalle rivelazioni oniriche e dalla scoperta di oggetti sacri che non erano stati fino ad allora localizzati. Una volta che una nuova conoscenza è stata incorporata in un mito esistente, gli Aborigeni possono riesaminare la sequenza di canti ad essa associata, se ne esiste una, e reinterpretare il significato dei riferimenti criptici in essa contenuti, in modo che si accordino con le verità del mito così amplificato. In tal modo, in assenza della parola scritta, si convalidano e si incorporano senza sforzo i cambiamenti politici, sociali e religiosi, nello scorrere astorico e cosmologico del tempo. Così l'«ora è» si trasforma nel «sempre è stato» del *Dreaming*.

[Vedi anche *AUSTRALIA, RELIGIONI DELL'*, articolo *Panoramica generale*; e *DREAMING*].

BIBLIOGRAFIA

Due studi monografici che trattano del passato e del presente della religione dei Mardu sono: R. Tonkinson, *The Jigalong Mob. Aboriginal Victors of the Desert Crusade*, Menlo Park/Cal. 1974 e R. Tonkinson, *The Mardu Aborigines. Living the Dream in Australia's Desert*, Fort Worth 1991 (2ª ed. riv. e ampl.). Alcuni aspetti della religione del Deserto Occidentale sono discussi in R.M. Berndt, *Australian Aboriginal Religion*, I-IV, Leiden 1974, in R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *The World of the First Australians*, Canberra 1988 (5ª ed. riv.) e in una precedente monografia degli stessi autori, *A Preliminary Report of Field Work in the Ooldea Region, Western South Australia*, Sydney 1945. Il libro del rinomato etnoarcheologo R.A. Gould, *Yiwara. Foragers of the Australian Desert*, New York 1969, contiene alcune informazioni particolari sui rituali e le credenze del deserto.

ROBERT TONKINSON

MĀUI è l'eroe soprannaturale più versatile, popolare e famoso della mitologia del Pacifico del Sud. Gli abitanti delle isole, fino a occidente nell'isola micronesiana di Yap, narrano di come Māui, con il suo amo da pesca fatato, pescò un grande «pesce»: un'isola intera completa di persone, villaggi e orti con nuove piante commestibili. Māui, tuttavia, è principalmente un eroe polinesiano; gli abitanti di tutte le isole, dalle Hawaii alla Nuova Ze-

landa, e da Mangareva a Tonga e a Samoa, raccontano versioni diverse delle sue imprese in singoli miti o in cicli di miti unificati. Nella cultura tradizionale, gli isolani pronunciavano i suoi incantesimi per avere successo nella vita terrena; i sacerdoti utilizzarono poi i miti laici e giocosi su Māui per i propri scopi seri.

Māui non è solo colui che ha pescato la terra, ma anche colui che cattura il sole, ruba il fuoco, uccide i mostri, cerca l'immortalità ed è l'eroe protagonista di molte azioni dispettose, tanto che gli abitanti di Tuamotu lo hanno soprannominato Māui-dai-mille-trucchi e Tupuatupua (super-superuomo). Per gli Hawaiiani, egli era *aīwaīwa* (meraviglioso) perché era meravigliosamente esperto e tuttavia strano, cattivo e famigerato. Il suo soprannome più conosciuto, Māui-tikitiki-a-Taranga (o simili), ha avuto origine, come affermavano i Maori della Nuova Zelanda, quando sua madre, Taranga, lo avvolse, in quanto ultimo nato e abortito, in un ciuffo di capelli (*tikitiki*) e lo gettò nell'oceano accompagnandolo con una preghiera. L'oceano e gli dei del cielo lo salvarono e lo allevarono fino a quando, divenuto un ragazzo, egli si unì nuovamente alla sua famiglia. I suoi trucchi terminarono finalmente quando entrò nel grembo della dea Hine-nui-te-po (grande Hine degli Inferi), mentre questa dormiva, per ottenere l'immortalità. Egli pensava di poter uscire dalla bocca, ma quando l'uccello che lo accompagnava rise a quella vista, la dea si svegliò e schiacciò Māui uccidendolo.

Māui era un trickster che cambia forma e, in maniera di solito non intenzionale, un eroe culturale. Era anche un tipico semidio, né interamente divino né interamente umano, una figura anomala che metteva continuamente alla prova la propria magia e il *mana* andando contro gli dei cosmogonici e contro suo padre e i fratelli maggiori, nel tentativo di usurparne i privilegi, di umiliarli e di dimostrare la propria superiorità. Rappresentava anche un ponte temporale tra la fine dell'era della creazione e l'inizio dell'era delle migrazioni umane.

I Polinesiani credevano che usando i suoi incantesimi e facendo riferimento alle sue imprese, avrebbero santificato il proprio lavoro e, una volta conclusosi questo, avrebbero liberato dal tabu i lavoratori. In Nuova Zelanda si ha un chiaro esempio di ciò. Un sacerdote di rituali per catturare gli uccelli vedeva il sole come un grande uccello e intonava l'incantesimo di Māui per catturare il sole in modo da assicurarsi una buona caccia. Per accendere un nuovo fuoco sacro, il sacerdote recitava l'incantesimo col quale Māui aveva sopraffatto la divinità del fuoco e aveva imparato a creare il fuoco. Un sacerdote esperto nelle cerimonie che accompagnavano la semina e il raccolto del *kumara* (patata dolce) intonava il «canto dell'abbondanza» di Māui tenendo in mano un bastone per la semina, ornato di piume e con una mezzaluna in cima. Il canto raccontava di come Māui, travestito da piccione, si fosse posato sul bastone di suo padre dopo essersi intrufolato di nascosto nel suo campo di patate dolci negli Inferi. Usando l'incantesimo di Māui, i pescatori indebolivano la resistenza dei pesci a lasciare l'oceano, mentre gli invasori ostili lo recitavano per innervosire le persone e costringerle ad abbandonare le loro case. Gli alti sacerdoti influenzati dalla religione occidentale rifiutarono la versione comune della storia della pesca della terra e rivelarono il suo «vero» significato esoterico. La divinità elevata Io, essi spiegavano, diede a Māui, ai suoi fratelli e ai loro discendenti, i Maori, il possesso della terra (cioè della Nuova Zelanda).

Dovunque fosse conosciuto, Māui era considerato un antenato. Nelle Isole Hawaii la discendenza da Māui fu riconosciuta dalla famiglia reale con un canto di preghiera genealogico, il *Kumulipo* (la fonte della profonda oscurità), che apparteneva alla famiglia del re Kalakaua (1836-1891) e a sua sorella, la regina Lili'uokalani (1838-1917), canto che descriveva la discendenza della famiglia dai tempi degli dei primari a quelli dei capi divinizzati. Diciotto versi del quindicesimo tra i sedici canti che costituiscono il *Kumulipo* elencano in maniera criptica gli eventi principali della vita di Māui. Il sedicesimo canto si apre con i nomi di Māui e di sua moglie e finisce con il nome di Lono-i-ka-makahiki. I grandi capi una volta intonavano questa preghiera di duemila versi per consacrare un capo sacro da neonato; essi gli davano il venerato nome di Lono-i-ka-makahiki e attivavano il suo *mana* nominando i suoi antenati (che comprendevano fenomeni naturali spiritualizzati, dei cosmogonici, semidei come Māui e capi divinizzati). Nel 1778, i grandi capi intonarono il *Kumulipo* per il capitano James Cook, per dargli il benvenuto come un dio ritornato presso di loro, il cui nome, come quello del bambino sacro, era Lono-i-ka-makahiki.

I sacerdoti sfruttarono Māui per varie ragioni. Per i sacerdoti delle Isole della Società, Māui era un aiutante sottomesso che innalzò il cielo e regolò il tempo del viaggio del sole per permettere a suo fratello maggiore, un sacerdote, di costruire i templi. A Rarotonga nelle Isole Cook, gli alti sacerdoti vedevano Māui come un gigante che, la prima volta che si alzò, spinse in alto il cielo con la sua testa; successivamente Māui divenne lo stanco vendicatore degli insulti fatti da altri dei a Tangaroa, suo padre adottivo.

Vi sono pochi e oscuri riferimenti a un culto di Māui, basati su dicerie non provate. Si dice che gli abitanti di Tonga un tempo avessero un altare e un sacerdote di Māui. Un sacerdote hawaiiano ha affermato che molto tempo fa nelle Hawaii vi erano un culto e dei sacerdoti di Māui; un altro informatore ha affermato che Kame-

hameha I aveva costruito un tempio in onore di Māui. La maggior parte dei Polinesiani di solito rispettava la figura di Māui come quella di un antenato, malgrado i suoi trucchi, e apprezzava i benefici ottenuti dalla sua arte. Ma piuttosto che venerarlo, sembra che preferisse semplicemente divertirsi con le storie di come egli avesse umiliato gli anziani tra gli dei e in terra.

BIBLIOGRAFIA

W.A. Lessa, *Tales from Ulithi Atoll. A Comparative Study in Oceanic Folkore*, Berkeley/Cal. 1961. Contiene versioni mai raccolte prima del mito della pesca della terra, la descrizione della sua distribuzione nel Pacifico e una dettagliata analisi comparativa delle varie versioni.

Katharine Luomala, *Oceanic, American Indian, and African Myths of Snaring the Sun*, Honolulu 1940. Studio dettagliato della diffusione e delle versioni dei miti sulla cattura del sole in tre parti del mondo.

Katharine Luomala, *Māui-of-a-Thousand-Tricks. His Oceanic and European Biographers*, Honolulu 1949. L'indagine generale finora più esaustiva sulla figura di Māui nelle culture oceaniche, sui principali cicli di miti che interpretano il suo personaggio e le sue imprese e sulle molte teorie degli studiosi europei sull'argomento.

Katharine Luomala, *Voices on the Wind. Polynesian Myths and Chants*, Honolulu 1955. Comprende un capitolo su Māui e anche capitoli su altri eroi e sull'arte narrativa polinesiana, collocando Māui in un ampio contesto.

KATHARINE LUOMALA

MELANESIA, RELIGIONI DELLA. [Questo articolo si compone di una *Panoramica generale* sulle religioni della Melanesia e di uno studio più specificamente dedicato ai *Temi mitici* che le caratterizzano].

Panoramica generale

Dal punto di vista antropologico non vi è completo accordo nel determinare gli esatti confini geografici della Melanesia. Secondo alcuni antropologi, infatti, il termine Melanesia starebbe a indicare soltanto le isole a oriente della Nuova Guinea, senza specificare, però, che la Nuova Guinea è da esse culturalmente distinta. Altri, invece, suggeriscono che le Figi, per via dei loro legami con Tonga, debbano essere considerate parte della Polinesia. In questa sede, rifacendoci all'uso più comune del termine, intenderemo con Melanesia l'area che si estende dalla Nuova Guinea, a occidente, fino alle Figi, a oriente, comprendendo le isole di Torres Straits, l'arcipelago delle Bismarck, le Isole Salomone, le Vanuatu (un tempo Nuove Ebridi), la Nuova Caledonia e molte isolette minori.

Nell'area nordorientale di questa regione qualche isola è abitata da popolazioni, come quelle di Tikopia e Bellona, le cui lingue e culture sono classificate come polinesiane. Benché il loro territorio rientri ora nelle medesime unità politiche delle isole della Melanesia, gli studiosi considerano queste regioni come parte della Polinesia. Tuttavia non è facile distinguere tra le culture della Melanesia e quelle della Polinesia a est, dell'Indonesia a ovest e della Micronesia a nord, poiché molti elementi di continuità collegano queste regioni confinanti. Inoltre, in rapporto alla sua modesta superficie totale di terraferma, la Melanesia riunisce in sé il maggior numero di lingue e di culture di ogni altra parte del mondo. Tale varietà ci impedisce di formulare profili troppo generali sulla Melanesia, consentendoci soltanto di evidenziare i tratti che ricorrono in forma più sistematica e senza escludere l'eventualità che alcune delle culture potrebbero anche non registrare alcuno di tali tratti.

Anche in Melanesia, così come in molte altre regioni, un ulteriore elemento di complicazione fu introdotto dall'intervento dei missionari stranieri, che tentarono di diffondere le loro religioni a scapito di quelle indigene. L'area più occidentale della Nuova Guinea è interessata dall'Islam di provenienza indonesiana, mentre nel resto della Melanesia le pratiche e le credenze religiose tradizionali sono state alterate dalle varie confessioni cristiane, nonché dall'incontro con genti straniere, il cui stile di vita e le cui tecnologie hanno cambiato la mentalità degli abitanti locali. I governi coloniali, poi, vietarono tutta una serie di pratiche, come quelle connesse con i cadaveri, che spesso erano strettamente legate alla religione. Sia i missionari che i funzionari governativi arrivarono sulle coste della Melanesia nel XIX secolo, ma non si spinsero nelle regioni interne, assai montuose, delle Terre Alte della Nuova Guinea fino agli anni '30 del XX secolo. Un cinquantennio dopo esistevano ancora alcune porzioni dell'isola che non erano state interessate dall'influenza missionaria. Inevitabilmente le nostre conoscenze sulla religione della Melanesia derivano soprattutto da un ristretto numero di società entrate tardi in contatto con il Cristianesimo o refrattarie alla conversione. La maggior parte di esse vivevano nell'interno della Nuova Guinea e di alcune isole maggiori delle Salomone e delle Vanuatu, sebbene questo gruppo includa anche alcune isole minori, come Manus (la più grande delle Isole dell'Ammiragliato) e Wogeo, entrambe a nord della Nuova Guinea, le cui società sono state descritte dagli antropologi prima dell'arrivo dei missionari.

Quanto al resto della Melanesia, in molti casi è ancora possibile ricavare documentazione su certi aspetti della religione indigena grazie al fatto che la conversione è spesso recente e non tanto diffusa da sradicare completamente le credenze tradizionali. Le teorie sulle cause magiche delle malattie, dell'attrazione sessuale e del maltempo, per esempio, hanno resistito a lungo, anche dopo l'assimilazione delle idee cristiane sul destino dell'anima. Accade raramente, tuttavia, che una credenza o una pratica religiosa degli attuali abitanti della Melanesia sia esattamente conforme a quella dei loro antenati. La rapida diffusione di idee provenienti da altre società in seguito alla pacificazione sociale, all'introduzione del lavoro salariato, alla diffusione della tecnologia moderna, l'arrivo di nuove condizioni come quelle prodotte dalle malattie straniere e la conseguente mutata percezione del mondo hanno alterato anche molte pratiche, come la magia agraria e i riti legati alla nascita. Nella maggior parte dei casi le religioni contemporanee della Melanesia sono fortemente sincretiche e soltanto in pochissime società molto isolate è possibile apprezzare la grande complessità e l'impatto emotivo dei sistemi tradizionali. Data la persistenza di molti temi, tuttavia, è ancora possibile parlare al presente nel descrivere certi aspetti particolari delle religioni della Melanesia.

Il mondo degli spiriti. Una delle poche generalizzazioni valide a riguardo delle religioni della Melanesia è il fatto che tutte presentano la credenza in un'ampia schiera di spiriti, alcuni di origine umana e altri no, che interagiscono con gli esseri umani viventi.

Le anime. Per le religioni della Melanesia, tutte le persone hanno una componente spirituale, l'anima (talvolta più di una). A seconda delle popolazioni, essa può derivare dal lignaggio di uno dei genitori, nel qual caso sarebbe già presente alla nascita, oppure potrebbe venir immessa nel bambino da una figura soprannaturale anche diverso tempo dopo la nascita. La credenza nella reincarnazione compare sporadicamente. Conformemente alla diffusa tendenza melanesiana a non speculare sulle origini, molte comunità non conoscono teorie sulla nascita dell'anima umana. In genere si ritiene che essa abbia tenui legami con il corpo e che vaghi nei sogni: per questa ragione si ritiene pericoloso svegliare all'improvviso un dormiente, per timore che la perdita dell'anima possa condurlo alla pazzia o alla morte. Le anime dei bambini sono particolarmente vulnerabili agli attacchi e alla cattura da parte di altri spiriti, mentre le anime degli adulti sono più soggette a essere prese dagli stregoni, uomini che praticano la magia su residui personali che, come gli avanzi di cibo, conterrebbero parti della sostanza costitutiva dell'anima. I guaritori di professione possono tentare di trarre in salvo l'anima durante i sogni, oppure un presunto stregone può provare a praticare una operazione di contromagia per liberare la sostanza che compone l'anima.

I fantasmi. Al momento della morte, l'anima dell'uomo si trasforma in un fantasma che, di solito, mantiene la stessa identità, ma non necessariamente la stessa personalità che aveva prima di morire. In alcune comunità i fantasmi sono ritenuti potenzialmente malevoli, astiosi con i vivi e intenzionati ad aggredirli o ucciderli; in altre, invece, sono considerati generalmente benevoli, specie nei confronti dei loro parenti stretti; e in altre ancora si ritiene che la loro nuova condizione li renda capricciosi e imprevedibili. Talvolta i fantasmi di coloro che hanno subito una morte innaturale, per esempio in battaglia o durante il parto, oppure i fantasmi degli ex stregoni, sono temuti e ritenuti pericolosi anche in quelle società che considerano benevoli i fantasmi in genere.

Secondo la tradizione, si crede che esistano una o più dimore dei morti, spesso una per ciascun clan. Talvolta queste dimore sono sotterranee o celesti, ma di solito si trovano sulla terra e assomigliano alle abitazioni degli uomini. Può accadere che i fantasmi abbiano difficoltà a raggiungere la terra dei morti, specialmente se non sono stati celebrati i corretti riti funerari, ma assai raramente vi è l'idea di una punizione dopo la morte per colui che si è comportato male nel corso della sua vita. La terra dei morti di solito è assai simile a quella dei vivi, forse appena più piacevole; in molte società tutti i morti condividono la stessa esistenza ultraterrena, lavorando la terra, sposandosi e comportandosi proprio come i vivi. Si ritiene che il fantasma di chi è morto da poco preferisca aggirarsi per qualche tempo intorno a quello che era il suo villaggio prima di troncare del tutto i rapporti con i propri familiari, ma spesso le idee sul comportamento dei fantasmi sono piuttosto contraddittorie e si ritiene al contempo che essi si avviino immediatamente alla terra dei morti e che continuino a infestare i dintorni del loro villaggio. A Manus ciascun maschio adulto conserva il teschio di un familiare defunto, nel quale risiederebbe il suo fantasma, affinché funga per lui da guardiano e protettore; tuttavia, non appena il fantasma smette di conferire benefici, o alla morte del suo «protetto», esso viene dimenticato e confinato in una sorta di limbo. In molte altre società gli uomini invocano i fantasmi dei familiari defunti affinché portino loro aiuto in certe imprese, come la caccia o il controllo del tempo meteorologico; questo tentativo può andare a buon fine con l'ausilio di qualche reliquia del defunto, come le unghie, ma la pratica comune a Manus di accogliere i fantasmi nelle abitazioni sembra essere condivisa soltanto dagli abitanti di Sarera Bay, nella Nuova Guinea Occidentale. Assai più spesso

si ritiene che i fantasmi risiedano nelle ossa o in speciali accessori conservati nelle case degli uomini o nelle case di culto, lontano dalle donne e dai bambini. In qualche società, tuttavia, i fantasmi sono invocati affinché si uniscano ai vivi in occasioni speciali, come la famosa festa del raccolto delle Isole Trobriand.

Gli spiriti possiedono sempre potenzialità benevole o malevole che trascendono le normali facoltà dei viventi; tuttavia possono anche nutrire scarso interesse nei confronti di coloro che hanno lasciato, i quali, dal canto loro, hanno tutto l'interesse a evitare gli incontri con i fantasmi. Quanto al ricordo dei morti, quando i fantasmi vengono dimenticati diventano concettualmente assimilabili agli spiriti del *bush* o del mare che non sono mai stati umani. In alcune società, invece, i morti dei tempi antichi godono di maggiore importanza e influenza dei morti recenti, specie se si tratta degli antenati fondatori dei grandi clan. A giudicare dai miti, questi antenati fondatori sembrano talvolta possedere già in vita capacità soprannaturali, o in alternativa vengono elevati quasi allo *status* di divinità in virtù della loro antichità o grazie a cerimonie celebrate appositamente per loro. Laddove agli antenati sono attribuiti grandi poteri in virtù dei quali essi sono regolarmente invocati, si può parlare di culti ancestrali o di venerazione degli antenati. La credenza secondo la quale gli antenati nutrono grande interesse per la salute, la fertilità e la moralità dei loro discendenti, nonché la convinzione che essi possano essere indotti da mezzi rituali, come i sacrifici (solitamente di animali domestici o selvatici), a garantire benefici ai viventi sono meno frequenti in Melanesia che non nelle aree vicine e tuttavia queste credenze costituiscono una parte rilevante della religione in molte regioni della Melanesia orientale e nelle Terre Alte della Nuova Guinea.

I masalai. Tutte le religioni della Melanesia annoverano spiriti che non sono stati mai umani, benché la loro natura e la loro importanza conoscano molte varianti da una società all'altra. Nella Melanesia occidentale, comprese la Nuova Guinea e le isole circonvicine, uno degli spiriti più importanti è quello noto in *pidgin english* come *masalai*. Il *masalai* vive nei luoghi selvaggi e, benché possa assumere forma umana, di norma è un animale dall'aspetto singolare, per esempio di proporzioni gigantesche, dai colori sgargianti, qualche volta adorno di ornamenti umani come gli orecchini. Spesso i *masalai* sono associati a un certo gruppo di discendenza del quale aiutano i membri in difficoltà (nel caso in cui, per esempio, si perdano nel *bush* o stiano per affogare). Tuttavia i *masalai* intervengono unicamente in favore di chi ha osservato i principali tabu matrimoniali e alimentari e puniscono, invece, chi non li rispetta e chi sconfina nei loro territori. La nascita di un bambino anormale può essere attribuita al fatto che sia stato concepito in un luogo di proprietà dei *masalai* (o che sia magari figlio dello stesso *masalai*); perdersi nel *bush* può dipendere dalla loro volontà di portare il viaggiatore fuori strada; un malore improvviso dopo aver mangiato animali o piante selvatici può essere stato causato dall'ingestione del *masalai* stesso in una delle sue tante forme, oppure dal «furto» di un cibo che gli apparteneva, come talvolta spiega in sogno lo stesso spirito alla propria vittima. La Melanesia conta pochi animali selvatici temibili, ma il *bush* disabitato e l'alto mare pullulano di spiriti pericolosi, e sono molti coloro che temono i luoghi lontani dal perimetro degli insediamenti umani e delle terre coltivate. In alcune società gli uomini, che sono cacciatori, pescatori, commercianti e guerrieri, ritengono il *bush* il loro territorio naturale perché privo dell'insidia della contaminazione sessuale delle donne, mentre in altre società le donne vengono bandite dal villaggio quando sono in condizioni pericolose (per esempio durante le mestruazioni o al momento del parto). Di solito il villaggio è ritenuto l'unico rifugio sicuro da minacce soprannaturali, almeno durante il giorno, mentre al calare delle tenebre gli spiriti possono invadere il dominio degli uomini con maggior facilità. La convinzione che esistano esseri minacciosi che prendono forme innocue allo spuntare del giorno è diffusa in tutta la Melanesia.

Le divinità e gli eroi culturali. Molti esseri spirituali compaiono soltanto nei racconti mitologici e non hanno alcun ruolo nella realtà contemporanea, salvo che nelle discussioni sulle origini e sulle migrazioni delle popolazioni; alcune società, peraltro, non possiedono neppure tali figure mitologiche. In un numero relativamente esiguo di culture melanesiane, tuttavia, si crede in spiriti di grande potenza, il cui interesse è rivolto alla società tutta più che a un singolo gruppo di discendenza. Questi spiriti sono talvolta chiamati, nella letteratura scientifica «divinità», specie se appaiono ben disposti verso l'umanità; in caso contrario, taluni li definiscono «demoni». La maggior parte delle religioni della Melanesia non può essere definita di carattere etico: gli esseri e le forze spirituali raramente si fanno carico delle regole della società, salvo in sfere estremamente limitate. Le eccezioni esistono, specie nella Melanesia orientale, dove si avverte in certi casi l'influenza polinesiana, ma anche nelle Terre Alte della Nuova Guinea. In queste società le divinità talora puniscono i comportamenti scorretti con cattivi raccolti, sterilità degli uomini, malattie dei maiali o eruzioni vulcaniche. Quando esiste qualche modo di conoscere il volere della divinità, la si può placare, di solito tramite offerte. In caso contrario, si deve semplicemente cercare di evitare o di prevenire quei comportamenti che possano scatenare la

collera degli dei e, qualche volta, attenersi strettamente alle istruzioni da loro ricevute nel passato più remoto per evitare l'insorgenza della calamità.

Diverse società melanesiane nelle quali la condizione delle donne è particolarmente svantaggiata praticano, curiosamente, culti maschili rivolti a divinità femminili che favoriscono unicamente gli interessi degli uomini. Assai più comuni sono le divinità interessate a una sola attività o a un solo aspetto della vita, come la pesca o la guerra, mentre spiriti meno potenti possono essere invocati in aiuto di altre attività, come quelle agricole.

Anche quando le divinità non rimangono nei pressi degli insediamenti umani dopo aver realizzato gli atti iniziali della creazione, esse possono comunque essere richiamate tramite formule magiche, a testimonianza che anche la magia deriva da loro. In certe società della costa settentrionale della Nuova Guinea la conservazione scrupolosa e la celebrazione dei riti segreti insegnati dalle divinità e dagli eroi culturali assicura il successo in un'ampia gamma di attività. Altre società, al contrario, non sono altrettanto conservatrici e i loro membri tentano ogni nuovo rito che appaia promettente. Quando vengono punite le deviazioni dalla retta moralità, tali sanzioni sono inflitte di solito da uomini che indossano maschere e suonano strumenti rituali, come flauti e *bull-roarer* con i quali riproducono la voce degli spiriti. Gli uomini possono anche non credere che gli spiriti sono davvero presenti, ma le donne e i bambini su questo punto vengono sempre ingannati.

In qualche regione esistono culti religiosi dedicati a particolari divinità, a esseri potenti, oppure a gruppi di antenati semidivini. Nei tempi storici tali culti, che di norma implicavano l'esecuzione di riti segreti in strutture a essi deputate, si sono diffusi in tutte le Terre Alte della Nuova Guinea, in onore di esseri che favoriscono la salute, la forza e la fertilità. Altrove i culti sono volti a cacciare malanni e morbi, così che la loro esecuzione è determinata di solito da qualche avvenimento negativo. Quale che sia la loro natura, i culti, come buona parte delle principali attività religiose della Melanesia, coinvolgono soltanto i maschi adulti.

I professionisti della religione. Gli officianti che fungono da intermediari tra le divinità o gli antenati e la gente comune spesso vengono definiti sacerdoti, benché non si tratti mai di professionisti a tempo pieno. In tutta la Melanesia il più stimato esperto religioso è un uomo adulto che possiede una dettagliata conoscenza dei riti, ottenuta tramite gli insegnamenti di un altro esperto oppure grazie alla sua appartenenza ai più alti gradi di una società segreta. Laddove il suo compito è quello di comunicare con gli antenati, egli ne rappresenta idealmente il loro discendente maschile più anziano, sebbene l'abilità nell'apprendere ed eseguire i riti possa contare più della semplice anzianità. Al contrario di quel che accade in altre parti del mondo, di rado in Melanesia i professionisti dei riti si differenziano psicologicamente o sessualmente, nonostante i loro eventuali contatti diretti con gli spiriti in sogno o, a quanto si dice, anche in condizione di piena veglia. Quel che sanno è frutto di apprendimento piuttosto che di ispirazione. In diverse società melanesiane sono presenti *medium* che vengono posseduti dagli spiriti, come le donne di Manus che comunicano con i fantasmi attraverso i loro figli defunti, e gli sciamani dei Baktaman della Nuova Guinea che devono essere posseduti da uno spirito prima di rivestire il loro ruolo di guaritori. Costoro, tuttavia, raramente sono considerati gli esperti più stimati, con l'eccezione dei *medium* dei Kaluli della Nuova Guinea descritti da Edward L. Schieffelin (1976).

Il fatto che, in buona parte della Melanesia, gli esperti religiosi siano stati descritti come maghi piuttosto che come sacerdoti o sciamani, riflette quello che è il più diffuso atteggiamento verso il soprannaturale: il potere è nelle mani degli uomini piuttosto che degli dei o di altri spiriti. Quando agli uomini vengono fornite le conoscenze adeguate, essi sono in grado di controllare la pioggia, il sole e il vento; possono assicurare il successo a loro stessi e ai loro familiari e la sfortuna agli altri facendo fiorire o avvizzire le coltivazioni, attirando un maiale in trappola o nell'orto di un rivale, incaricando un serpente o un coccodrillo di uccidere un nemico, causandogli la caduta da un albero, o magari seducendone la moglie. In alcune società si raggiungono questi fini tramite la manipolazione degli esseri spirituali, mentre in altre essi rappresentano gli inevitabili risultati di riti eseguiti correttamente. Soprattutto per quel che concerne la Melanesia orientale molto si è discusso sul concetto di un potere invisibile soprannaturale chiamato *mana* (o con altro termine affine), che può essere manipolato dai maghi. Secondo la sua prima descrizione, fornita da R.H. Codrington nel suo testo *The Melanesians* (1891), il *mana* era concepito come un potere derivato da «esseri spirituali», ma il termine ha finito per designare, nell'interpretazione di altri antropologi, un potere impersonale e indipendente dagli spiriti. Questo termine esiste sia nella Melanesia orientale che nella Polinesia, ma del suo esatto significato si è a lungo dibattuto, come ricorda Roger M. Keesing nel suo *Kwaio Religion* (1982).

In linea generale è pur vero che, quando si fa ricorso a termini come *mana*, chi se ne serve non ha di solito un concetto chiaramente definito di quel che esattamente sia tale potere soprannaturale e di come esso operi. Quel che interessa è, invece, l'ottenimento di risultati replicabili. Se, dunque, un atto sembra essere efficace, non ha importanza il modo in cui questo effetto si è

prodotto. Di solito la magia melanesiana implica la recitazione di incantesimi che devono essere accuratamente memorizzati, l'uso di sostanze ritenute potenti in sé, come lo zenzero, il compimento di atti rituali che imitano i risultati desiderati e il mantenimento della condizione di potenza tramite l'osservanza di certi tabu riguardanti, per esempio, le proprie abluzioni personali e i rapporti sessuali. Il mancato raggiungimento dei risultati sperati viene di solito attribuito a contromagie attuate da altri, ma può essere imputabile anche a un imperfetto apprendimento dell'incantesimo o a una sua scorretta esecuzione. Non tutta la magia è però così complicata e talvolta basta un incantesimo o un semplice atto magico. Nelle sue forme più semplici può essere difficile distinguere la magia dalla pratica comune e spesso le distinzioni degli studiosi apparirebbero del tutto artificiose alla gente del luogo: favorire il concepimento di una donna mettendole uova di ragno nel cibo, per esempio, è la dimostrazione di questi casi limite.

In Melanesia si ricorre alla magia soltanto con uno scopo e non è quindi possibile paragonare la magia melanesiana con quella dello stregone africano o dello iettatore europeo, che possono provocare il male anche involontariamente. Nella maggior parte dei casi anche la valutazione dell'atto dipende dalla relazione tra chi lo compie e chi lo subisce. Qualche società, come quella dei Tangu delle coste settentrionali della Nuova Guinea, crede nell'esistenza di stregoni totalmente malvagi, i cui attacchi sono da condannare senza eccezioni, mentre molte altre apprezzano gli stregoni fintanto che non attaccano i membri del loro gruppo. Di solito tutti gli uomini conoscono un po' di magia, almeno per ciò che concerne l'agricoltura, la caccia, la pesca e l'attrazione sessuale, ma pochi sono i professionisti che conoscono i riti più complessi, come il controllo del tempo meteorologico, la guerra, il sortilegio e la cura di malattie gravi. La maggior parte delle società melanesiane tende ad attribuire la causa dei decessi, salvo quelli dei bambini molto piccoli e delle persone molto anziane, a cause soprannaturali come il sortilegio, gli spiriti o la rottura di un tabu, cause che provocano anche incidenti e malattie gravi. Gli indovini e i guaritori tentano di accertare la causa di una malattia per trovare una cura (identificando, se possibile, la persona responsabile) o la ragione di un decesso per stabilire la vendetta appropriata. I maghi sono spesso remunerati nel caso in cui operino al di fuori del loro gruppo parentale, a meno che la loro opera non apporti beneficio anche a loro, come accade nel caso della magia agraria. Di solito ogni comunità possiede un certo numero di maghi variamente specializzati, ma i capi politici tendono a controllare più d'una delle principali forme rituali, in virtù del loro stesso sapere o dei propri mezzi economici. Il potere politico è rafforzato dalla conoscenza religiosa, ma soltanto in poche società costiere esistono dei maghi ufficiali al servizio dei capi.

I tabu e i totem. Il termine «tabu» deriva dalla parola polinesiana (in lingua tonga) *tabu* e compare in forme simili in molte lingue melanesiane affini a quelle polinesiane. Altre popolazioni, con lingue non affini, veicolano concetti simili mediante termini diversi. La gamma di significati di tali termini è spesso dibattuta, ma di norma essi includono il concetto di «proibito» e, spesso, anche quello di «sacro». Le parole che significano «tabu» possono essere sostantivi, aggettivi o verbi alla forma attiva. La fonte del tabu varia da una società all'altra e ugualmente eterogenea è la sua ampiezza di azione. Talvolta esso deriva dalle imposizioni di qualche divinità mitologica, come accade di solito nei tabu dell'incesto; altre volte riguarda invece certi comportamenti nei confronti di animali o di piante totemici. Alcune specie sono associate a un particolare gruppo di discendenza perché si ritiene che quest'ultimo derivi da un esemplare (animale o vegetale) soprannaturale, oppure perché si narra che esso è emerso dalle profondità del terreno insieme con l'animale o la pianta (come credono le popolazioni delle Isole Trobriand), oppure ancora perché si narra di qualche speciale aiuto portato da quella specie a un antenato umano. Quale che sia la ragione del loro legame, ai membri di quel gruppo di discendenza è di solito proibito uccidere o mangiare gli esemplari della loro specie totemica; se infrangono il tabu, possono andare incontro alla malattia o alla morte. La violazione del tabu può essere punita dalle creature stesse, dai loro fantasmi (che possono possedere animali, piante o anche uomini), dai fantasmi dei fondatori del gruppo di discendenza o da certe forze impersonali che agiscono in modo automatico. Non tutti i legami tra gli uomini e le specie naturali sono di tipo totemico; talvolta i membri di un certo gruppo di discendenza rivendicano semplicemente la scoperta di una pianta commestibile, oppure un particolare successo nella caccia di un animale. Laddove si tratta di totem, tuttavia, essi costituiscono una parte significativa della religione, anche se appartengono a una categoria diversa da quella degli spiriti.

Molti altri tabu sono legati alla concezione del mondo locale. In molti luoghi, per esempio, il termine che significa «anima» viene impiegato anche per indicare il riflesso e l'ombra: in questi casi, può essere tabu guardare la propria immagine riflessa o camminare nell'ombra di qualcuno per paura di perdere l'anima. Le credenze tradizionali di solito comprendono l'osservanza di molti tabu, alcuni rivelati dagli spiriti e altri semplicemente dedotti. Una calamità inaspettata, come un terremoto, può essere imputata alla violazione di un ta-

bu fino a quel momento sconosciuto, la cui natura può essere rivelata in sogno da un essere soprannaturale. Altrettanto frequente è il caso in cui la causa dell'evento viene ascritta a una azione fuori dall'ordinario verificatasi immediatamente prima dell'evento stesso, specialmente se tale azione ha avuto luogo lontano dagli insediamenti abitati. Per evitare ulteriori problemi, si può prescrivere, per esempio, di non infilare mai più un bastone nella tana di un ratto. Dal momento che i tabu costruiti in questo modo costituiscono raramente un sistema coerente, essi possono sembrare arbitrari e quasi insensati una volta dimenticata la loro origine, sebbene si continui a credere che la loro stretta osservanza preservi la società e la vita umana.

Le donne e la religione. La Melanesia è famosa nella letteratura antropologica per quello che è stato chiamato antagonismo sessuale, che trova la sua più immediata espressione nella paura maschile del contatto con le donne, ritenuto dannoso e indebolente. In linea generale, tali timori e divieti non sono maggiori di quelli che caratterizzano molte società non melanesiane. La riluttanza degli uomini a dormire con donne mestruate e la credenza che il rapporto sessuale fiacchi la forza del guerriero e sia antitetico alla pratica della religione sono, infatti, ampiamente diffuse. Più tipicamente melanesiana è, invece, la convinzione che le donne fertili possano contaminare gli uomini, in particolare, ma non esclusivamente, durante le mestruazioni e immediatamente dopo il parto. Durante le mestruazioni può essere loro proibito di cucinare per gli uomini e di entrare nei terreni coltivati e, in molte società, esse si devono ritirare in capanne apposite costruite nel *bush*. Se il sangue mestruale è fonte di timori, allo stesso modo lo è il sangue perduto durante il parto. Gli uomini non soltanto devono evitare di assistere al parto, che può essere anch'esso relegato nel *bush*, ma devono considerare madre e figlio contaminati per mesi dopo la nascita. Per un uomo può essere pericoloso anche soltanto toccare un bimbo piccolo, circondato com'è dall'aura pericolosa acquisita dalla madre. I bambini più grandi spesso necessitano di un rito speciale, che li purifica dall'influenza femminile prima che diventino adulti e partecipino alle cerimonie riservate agli uomini. Dove è alto il timore della contaminazione femminile, gli uomini di solito passano molto tempo in dimore separate dalle abitazioni familiari. Queste strutture possono essere tabu per le donne e persino per i bambini, che dovranno sottoporsi a speciali riti prima di poter dormire in questi locali. In diverse società melanesiane si ritiene che le donne fertili contaminino tutto ciò che scavalcano, compreso cibo, fuoco o esseri umani. Gli uomini, perciò, devono stare attenti a non trovarsi mai fisicamente al di sotto delle donne e a non bere a valle di un corso d'acqua in cui una donna si bagna. In casi estremi, come presso i Kwaio di Malaita, nelle Isole Salomone, l'intero villaggio è costruito su un crinale, così che tutto ciò che è maschile, inclusi i luoghi sacri degli antenati, si trovi in alto rispetto all'area assegnata alle donne.

La situazione non è sempre così semplice come potrebbe sembrare a prima vista. In alcune società come, per esempio, quella dei Wogeo, si ritiene anche che le donne vengano messe in pericolo dalle secrezioni sessuali degli uomini e che il sangue mestruale possa contaminare tanto gli uomini quanto le donne (che devono quindi fare attenzione quando mangiano o masticano noci di betel durante le mestruazioni). Si è osservato, tra l'altro, che le donne spesso apprezzano i periodi di isolamento associati con le mestruazioni e il parto, piuttosto che soffrire della loro condizione d'impurità. Le loro fatiche, infatti, vengono alleviate se si ritiene che dalle loro semine non si possa ricavare buon frutto o che gli uomini possano ammalarsi se mangiano cibo cucinato dalle donne. Inoltre la possibilità che una moglie arrabbiata possa eventualmente mescolare sangue mestruale al cibo del marito violento, per «avvelenarlo», le conferisce un qualche controllo sul comportamento di lui. Se invece si ritiene che le donne siano cattive per natura o che lo diventino perché soggette a discriminazioni in materia, per esempio, di dieta, la loro capacità di nuocere agli uomini finisce spesso per ritorcersi contro di loro, perché, se accusate di omicidio, possono venire uccise per vendetta.

Nella maggior parte della Melanesia, tuttavia, la condizione di inferiorità riservata alle donne le preserva dalle accuse di stregoneria. Una eccezione, a questo riguardo, è la situazione della cosiddetta regione dei Massim, all'estremità orientale della Nuova Guinea (incluse le Isole Trobriand), dove la condizione delle donne è relativamente alta e dove i decessi vengono spesso imputati a streghe cannibali che volano lontano in cerca di vittime. In molte altre parti della Melanesia le morti non attribuibili agli spiriti sono prevalentemente attribuite a stregoni maschi. Se le donne conoscono qualche forma di magia, essa di solito concerne la fertilità femminile, il parto, la crescita e la salute dei bambini. E tuttavia le donne svolgono un ruolo significativo nella vita religiosa, dal momento che i loro sogni sono in genere tenuti nella stessa considerazione di quelli maschili e anch'esse possono interagire con gli spiriti, soccorrere le anime e fornire informazioni sul mondo degli spiriti. Le adepte più rispettate sono di preferenza donne che hanno superato la menopausa, esenti da molte delle restrizioni che limitano le più giovani e considerate talvolta alla stessa stregua degli uomini.

La ragione per la quale, in certi luoghi, le donne sono considerate inadatte alle attività più onorevoli può spie-

garsi semplicemente con il fatto che esse sono ritenute fisicamente e mentalmente più deboli degli uomini. Spesso, tuttavia, si pensa che sia la femminilità in sé, oppure a causa della sua associazione con il sangue e il latte, a tener lontani gli spiriti e gli animali selvatici, che rifuggono gli arnesi da caccia o da pesca toccati dalle donne. Talvolta è piuttosto l'odore dell'atto sessuale che non quello delle donne in sé che tiene lontani gli altri esseri; anche quelle società che non conoscono pratiche discriminatorie come quelle descritte, tuttavia, di solito proibiscono alle donne di toccare gli attrezzi e le armi degli uomini e i guerrieri devono evitare l'eccessivo contatto con le donne per non rischiare la morte in battaglia. Di solito questi effetti sono automatici. Quando le donne sono temute ed evitate, i bambini abbisognano solitamente di riti formali che li separino dalle madri prima che possano unirsi agli altri uomini in contesti esclusivamente maschili.

I riti di passaggio. Se i cambiamenti di condizione nel corso dell'esistenza individuale vengono contrassegnati o meno da riti appositi dipende dal tipo di società e dalla posizione del soggetto al suo interno. Se in una società esiste un sistema di classi, come accade in molte aree costiere, i membri della classe superiore ricevono una attenzione cerimoniale assai maggiore di quella riservata alle persone ordinarie. Altrove il rito può essere incentrato sul primogenito, maschio o femmina che sia, nella convinzione che alcuni benefici si estendano automaticamente anche ai fratelli minori. Spesso le cerimonie segnano l'esordio di un bambino in una qualche attività, come andare a lavorare nei campi o tagliarsi per la prima volta i capelli. Sebbene i riti di passaggio contrassegnino sempre un cambiamento di condizione, essi non includono necessariamente un elemento religioso. Le cerimonie che ruotano intorno ai figli o ai nipoti sono spesso guidate da uomini più anziani, desiderosi di accrescere in tal modo il loro prestigio, e la complessità e l'ostentazione della cerimonia non costituiscono tanto un segno dell'importanza dell'evento, quanto del benessere e dello *status* sociale di chi lo organizza. Tra tutti i riti di passaggio comunemente celebrati in Melanesia, i matrimoni sono quelli che presentano in misura minore aspetti religiosi, mentre i funerali li implicano quasi sempre.

La nascita. La prima gravidanza e la nascita del primogenito segnano spesso il passaggio della donna da una condizione posta ancora sotto la responsabilità dei suoi genitori alla sua nuova condizione in cui ella stessa è diventata genitore. A meno che non sopravvengano difficoltà nel parto, non sono previsti riti religiosi, salvo per ciò che concerne l'osservanza di diverse azioni tabu che riguardano lei o il bambino. Talvolta anche il marito deve osservare gli stessi tabu. Dopo la nascita, infatti, il bambino è sempre vulnerabile a molte forze ostili e viene in genere tenuto isolato fino a quando la sua sopravvivenza non è più in pericolo, quando la pelle si scurisce e il cordone ombelicale cade. A questo punto gli si può imporre il nome e lo si può introdurre formalmente nella comunità. Entrambi i genitori continuano a osservare i tabu comportamentali che lo riguardano, a evitare i luoghi degli spiriti e il cibo selvatico che potrebbe essere associato con gli spiriti. La salute e la crescita del bambino sono favorite tramite incantesimi e, in occasione di certi eventi, come lo spuntare dei denti, talvolta vengono celebrati alcuni appositi riti. Tra i Siuai di Bougainville, per esempio, il pieno inserimento di un bambino nella società prevede l'esecuzione di un elaborato rituale per invocare l'aiuto degli spiriti anche se, di solito, i riti più complessi sono riservati alla pubertà.

La pubertà e l'iniziazione. In molte parti della Melanesia si è convinti che, una volta superati i pericoli della prima infanzia, un bambino crescerà naturalmente e non occorrerà invocare l'aiuto soprannaturale se non in caso di malattia. In altre regioni, invece, si ritiene che i maschi, in particolare, necessitino dell'aiuto sia del consorzio umano che di quello soprannaturale per poter arrivare sani all'età adulta. I riti di pubertà per i ragazzi sono di solito eventi che coinvolgono tutta la comunità e che necessitano di parecchio tempo. Alle ragazze, al momento del menarca, è destinata spesso una cerimonia che può comprendere un periodo di isolamento, talvolta accompagnato da riti elaborati, per via del sangue mestruale e perché l'uscita dall'isolamento segna la transizione alla nuova condizione di donna pronta al matrimonio.

Poche sono le società, come gli Orokaiva della Nuova Guinea, in cui maschi e femmine partecipano a riti di pubertà celebrati in comune, mentre è assai frequente la separazione dei sessi. In molte parti della Nuova Guinea i maschi sono soggetti a riti che comprendono l'induzione di vomito e di perdite di sangue, operazioni intese a purificare il corpo dai perniciosi effetti del precedente contatto con le donne. In alcune società, quali i Wogeo, la perdita di sangue maschile è equiparata alle mestruazioni femminili: poiché libera il corpo dal sangue «cattivo», essa viene praticata più volte nel corso della vita. Al contrario, secondo alcune società della parte centromeridionale della Nuova Guinea, i ragazzi possono maturare soltanto se vengono «nutriti» con sperma e i riti di pubertà vertono, perciò, intorno a cerimonie altamente segrete che comprendono forme di omosessualità rituale. Nei casi in cui buona parte delle conoscenze segrete sono impartite in occasione del rito di pubertà, esso è indistinguibile dall'iniziazione alle società segrete o ai culti esclusivamente maschili; di so-

lito, però, il contenuto religioso dei riti è limitato all'impiego di incantesimi e di pratiche destinate a promuovere la salute, la crescita e la bellezza. Vari tabu sono connessi sia con la separazione dalle donne, sia con la riuscita delle operazioni rituali su pene, naso, orecchie o pelle che segnano il cambiamento di *status*. Al termine del rito, i ragazzi tornano con tutti i segni esteriori della loro nuova condizione sociale, anche se dovranno per qualche tempo ancora evitare il matrimonio.

Le società segrete maschili proibite alle donne sono presenti dalla Nuova Guinea fino alle Vanuatu; soltanto in quest'ultimo gruppo di isole ci sono testimonianze di analoghe società femminili. Spesso le società maschili hanno risvolti più politici che religiosi, rappresentando, per gli uomini più anziani, un sistema di predominio sulle donne e sui ragazzi. In alcune aree, tuttavia, la conoscenza dei riti più segreti necessari al mantenimento della società è nelle mani di pochi individui che hanno superato vari gradi di iniziazione, di solito segnati da dure prove di ordalia. La scalata dei vari gradi di iniziazione può durare tutta la vita e, in certe parti di Vanuatu, è estremamente costosa. Talvolta poi, i veri e propri segreti sono ben poca cosa, se si considera la frequente rivelazione che gli spiriti sono semplicemente impersonati da uomini: agli iniziati non resta che apprendere come vengono costruite le maschere o prodotte le «voci» degli spiriti. In questi casi si può addirittura affermare che la credenza nell'esistenza di questi esseri e nella loro natura sovrumana fa parte della religione dei non iniziati, ma non appartiene alla religione degli iniziati. Un certo grado di inganno, comunque, non indica necessariamente l'assenza di altri livelli di fede tra gli iniziati. Diversi studi recenti sui riti di iniziazione tuttora celebrati nell'interno della Nuova Guinea rivelano che spesso gli adepti più anziani credono davvero di essere gli unici in grado di gestire la società e che le loro attività sono assolutamente serie dietro la facciata di inganno e di banale esteriorità. E soprattutto non sempre vi è un reale legame tra l'elaborazione delle cerimonie, il grado della loro ambiguità, l'attenzione con la quale i segreti vengono mantenuti con i non iniziati e il reale contenuto religioso. Forse a causa della facilità con cui i riti di iniziazione si diffondono da una società all'altra, essi sembrano in apparenza assai simili gli uni agli altri, benché in pratica possano essere molto diversi.

I riti funerari. La morte è all'origine delle cerimonie più caratteristiche della Melanesia, particolarmente nelle regioni costiere e nelle pianure. Dopo il funerale ha luogo una serie di riti che può culminare, anche ad anni di distanza, in grandi feste con danze, rappresentazioni mascherate e distribuzione di carne di maiale e altro cibo tra i partecipanti. In molte società i funerali sono celebrati per tutti i membri del gruppo, benché i riti destinati a bimbi piccoli o a donne anziane e senza parenti stretti siano in genere più sobri. Durante la veglia, nella quale viene esposto il cadavere, gli indovini spesso tentano di apprendere dal fantasma del defunto le cause della sua morte, così da poterlo poi inviare ritualmente alla terra dei morti. In alcuni luoghi viene praticata la cremazione, ma di solito si procede a una inumazione temporanea oppure all'esposizione del corpo sopra una piattaforma fino al termine della decomposizione. A questo punto le sue ossa, o parte di esse, possono essere soggette a trattamenti particolari, che variano a seconda delle idee locali sulle relazioni tra corpo e anima e sul significato simbolico delle ossa o di specifiche parti del corpo come la testa.

Il periodo che segue l'inumazione temporanea del cadavere è, di solito, momento di profondo lutto per i familiari, che si astengono dal lavoro, si sottomettono a severe restrizioni alimentari, rendono repellente il proprio aspetto talvolta anche tagliandosi una falange e spesso si isolano completamente dagli altri. Le restrizioni più pesanti ricadono sulla vedova, la cui accettazione dei divieti può servire come prova della sua estraneità alla morte del marito, eventualmente provocata attraverso mezzi magici. Soltanto presso i Dobu, una società matrilineare delle Isole D'Entrecasteaux, a oriente della Nuova Guinea, viene previsto un periodo di lutto più rigido per il vedovo che per la vedova. In certe società la moglie o le mogli degli uomini in vista e dei capi venivano nel passato uccise affinché raggiungessero il marito nell'Aldilà; nella parte sudoccidentale della Nuova Britannia tutte le vedove venivano uccise e seppellite con i mariti, i cui fantasmi avrebbero vagato intorno ai villaggi fino a che le mogli non li avessero raggiunti. Nelle altre parti della Melanesia la vedova non può riprendere la sua vita normale fino a che non abbia formalmente terminato il suo lutto celebrando alcune speciali cerimonie che ne segnano la reintegrazione nella comunità.

I beni del defunto talvolta vengono distrutti, i suoi alberi tagliati e i suoi maiali uccisi come segno di dolore, oppure perché la loro essenza spirituale sia libera di accompagnare il deceduto nell'Aldilà. Anche lo stretto contatto con i beni personali impregnati della sua anima può essere considerato spiritualmente pericoloso per i vivi. Buona parte dei beni, come i maiali e i raccolti, sono di solito utilizzati nelle feste organizzate per celebrare la fine dei tabu dei parenti in lutto. Al termine dei festeggiamenti, tutto ciò che ancora resta del defunto, come la casa in cui è morto, viene in genere distrutto, a meno che non si conservi qualche cosa per cerimonie future.

Non a tutti i defunti toccano le cerimonie funerarie più importanti, che sono riservate agli uomini di eleva-

to rango sociale. Queste cerimonie sono di solito organizzate dai loro parenti. Spesso però capi o personaggi che aspirano a raggiungere una condizione elevata organizzano cerimonie di questo tipo per aumentare il loro prestigio personale. Il defunto può essere un loro parente, come un bimbo o una suocera, la cui importanza individuale in vita o nell'Aldilà è del tutto subordinata a quella del promotore. In tutta la Melanesia i capi conseguono o sanciscono la loro posizione promuovendo cerimonie nelle quali tentano di superare gli altri per sfarzo e generosità. I cibi offerti durante le cerimonie funerarie talvolta derivano in parte da quelli lasciati dal defunto e sono dunque tabu per certi partecipanti. Il ruolo svolto da coloro che partecipano alla cerimonia riflette sempre la loro relazione sia con il defunto sia con colui che la promuove e, se in essa è prevista la distribuzione dei beni appartenuti al defunto, questi vengono preferibilmente assegnati ai parenti stretti, che piangono come se ricordassero il morto. Se si escludono i pochi casi in cui si ritiene che il fantasma sia presente alla cerimonia, il contenuto religioso del rito si limita a certe pratiche magiche volte a determinare eventi favorevoli, come prevenire la pioggia e assicurare adeguate provviste di cibo. Il defunto può essere presente soltanto nel ricordo dei partecipanti, ma è comunque assai comune, alla fine di un rito funerario, l'inaugurazione di alcuni tabu, come l'interdizione all'uso degli alberi da frutto e del sito della casa del defunto.

In alcune società, inoltre, alcune cerimonie apparentemente simili rivestono invece un più profondo significato religioso. Poiché si ritiene che i fantasmi dei defunti, talvolta anche di lontani antenati, possano partecipare direttamente ai riti, questi ultimi sono dedicati a loro, nel tentativo di assicurarsi i loro favori ed evitare la loro collera. Quando vengono macellati i maiali, inoltre, il loro sangue che inzuppa il suolo o le porzioni di carne bruciate sono considerati offerte dedicate ai fantasmi. Il destino delle ossa dei defunti varia a seconda delle loro relazioni più o meno favorevoli con i viventi, ma spesso esse vengono depositate in luoghi sacri costituiti da anfratti naturali o da strutture apposite, nei quali le ossa saranno oggetto di riti futuri. Se, invece, le ossa sono nuovamente sepolte o depositate nel villaggio o nei terreni coltivati, la loro presenza può assicurare prosperità, fertilità e salute per i discendenti che lavorano quella terra.

Arte e religione. La straordinaria arte che caratterizza la maggior parte delle zone pianeggianti della Melanesia è di solito, ma non sempre, connessa con la religione. In alcune società, come quelle dell'area intorno al lago Sentani della Nuova Guinea Occidentale e delle Isole Massim a est della Nuova Guinea, quasi tutti gli oggetti d'uso quotidiano sono decorati e, nella maggior parte dei casi, le decorazioni non hanno significato religioso. Le sculture, le pitture e le costruzioni melanesiane più scenografiche, tuttavia, vengono realizzate per specifiche cerimonie religiose, oppure per onorare e commemorare particolari spiriti. Alcune delle costruzioni più colorate, fatte di corteccia dipinta o di fibra intrecciata con foglie e piume colorate, sono strutture sostanzialmente effimere: concepite come eventuali abitazioni degli spiriti nel corso di una cerimonia, esse vengono distrutte o smantellate quando gli spiriti si avviano alle proprie dimore. Le sculture e i dipinti che raffigurano gli spiriti possono anche essere tenuti permanentemente nascosti dentro le case degli uomini o in strutture cerimoniali proibite ai non iniziati; vedere queste opere e spiegarne il significato spesso è parte importante delle cerimonie di iniziazione. Alle donne non è mai permesso di vedere queste opere. La stessa realizzazione pratica dell'arte cerimoniale, compresa la raccolta di foglie utilizzate per coprire il corpo di chi indossa la maschera, è di solito effettuata in gran segreto e donne e bambini vengono anche minacciati di morte se tentano di avvicinarsi a quell'area o se avanzano il sospetto che i presunti spiriti siano in realtà creazioni umane. In realtà, essi possono credere davvero che gli spiriti siano presenti negli oggetti d'arte realizzati e, talvolta, il procedimento stesso di creazione comprende anche l'introduzione dello spirito nell'oggetto, come accade alle maschere dei Tolai della Nuova Britannia nel momento in cui vengono dipinti gli occhi. In molte società, tuttavia, non si va oltre la semplice personificazione, mentre alla magia spetta il compito di assicurare il successo delle personificazioni e la stregoneria è impiegata per punire coloro che parlano senza rispetto delle cerimonie.

Quando le sculture sono destinate a riti individuali, come accade nelle cerimonie di pubertà e nei funerali, esse presentano spesso motivi collegati con il gruppo di discendenza di quell'individuo specifico, come i totem e i *masalai*. Il ritratto vero e proprio è raro, ma compare in certe regioni: sotto la forma di sculture commemorative in alcune parti delle Isole Salomone e soprattutto come riproduzione dei caratteri del defunto modellati sul suo teschio a Vanuatu, nella Nuova Britannia e nella regione del fiume Sepik in Nuova Guinea. Spesso le opere commemorative vengono distrutte al termine delle cerimonie funerarie e le sculture antropomorfe che trovano una collocazione stabile rappresentano per lo più lontani antenati o divinità. Tali sculture vengono esposte in bella vista in molte regioni e ornano stipiti e pinnacoli di case in Nuova Caledonia, mentre in certe parti delle Salomone, a Vanuatu e nella regione del fiume Sepik costituiscono le decorazioni esterne delle case degli uomini e delle loro associazioni.

L'arte rituale di altre aree è incentrata non sugli antenati, ma su esseri soprannaturali che hanno soltanto in parte forma umana, come il dio squalo delle Isole Salomone o l'eroe culturale con il corpo di serpente della Nuova Britannia occidentale. Altri esseri ancora, come quelli dipinti sulle facciate delle case cerimoniali di Sepik, o costruiti altrove per cerimonie di fertilità o di risanamento, hanno ben poche tracce di umanità nel loro aspetto. Nelle Terre Alte della Nuova Guinea, in particolare, il potere divino può risiedere in oggetti come pietre o tavole dipinte con disegni astratti di incerto significato.

Gli oggetti d'arte esposti nei musei sono spesso stati arbitrariamente classificati come rappresentazioni di divinità, antenati o totem senza avere nessuna prova effettiva delle intenzioni dei loro creatori. Gli studi approfonditi sull'arte melanesiana analizzata nel suo contesto non sono numerosi e, in certi casi, hanno dimostrato quanto le popolazioni locali possano rivelarsi incerte sul preciso significato dei disegni che, nonostante ciò, sono spesso considerati ancora parte essenziale del rito. Alcuni antropologi sostengono che l'arte e il rito esprimono e comunicano messaggi che non possono essere veicolati dalle parole e che è dunque inutile ricercare l'interpretazione fornita dai nativi. Il campo, dunque, appare libero per quegli studiosi che pensano di poter fornire una loro spiegazione e molti finora hanno approfittato di questa opportunità. Alcuni esperti, specialmente quelli di tradizione tedesca, che ricostruiscono la storia culturale postulando una teoria delle successive ondate migratorie, tendono a vedere nell'arte la testimonianza di preesistenti atteggiamenti religiosi, per esempio la prova di un antico culto solare. Nella maggior parte dei casi, invece, gli antropologi si sono basati sulle teorie psicoanalitiche oppure su una forma di strutturalismo modellata su quella formulata da Claude Lévi-Strauss per spiegare le rappresentazioni a livello subcosciente. Lo stesso genere di interpretazione è stato applicato anche al mito e al rito.

In alcune società, tuttavia, gli esperti locali sono aperti al confronto sul significato degli oggetti d'arte e sulle loro relazioni con i concetti religiosi. Come accade con altri aspetti della religione, alcuni dettagli restano inspiegabili e vengono accettati semplicemente come bagaglio tradizionale insindacabile. D'altro canto, discutere di materie esoteriche con non iniziati può essere considerata azione impropria, anche se accade spesso che estranei vengano ammessi in discussioni normalmente precluse alle donne e ai membri più giovani della società stessa.

Sacro e profano. Nel descrivere le società della Melanesia molti studiosi hanno esitato a impiegare i termini antitetici *sacro* e *profano*. Le ragioni sono molteplici. Anzitutto la scoperta che spesso uomini mascherati impersonano gli esseri soprannaturali senza provare alcun timore reverenziale segnala un carattere piuttosto profano di molte cerimonie. In secondo luogo, la diffusa tendenza a confidare nella magia per poter manipolare forze impersonali e la scarsità di riti collettivi rivolti a esseri soprannaturali rendono difficile applicare alle credenze della Melanesia etichette derivate da altri sistemi religiosi. In terzo luogo, la convinzione generale che le religioni della Melanesia tendano a essere essenzialmente pragmatiche, più propense ad assicurare benefici in questa vita piuttosto che ricompense nell'altro mondo e incuranti delle problematiche legate ai concetti di bene e di male, ha indotto certuni a negare addirittura che esse siano vere e proprie religioni. Il fatto che gli esseri soprannaturali siano raramente onnipotenti e di aspetto maestoso, che la loro natura non sia del tutto incorporea, che poco si allontanino dalle dimore umane e che in realtà la gente comune possa incontrarli spesso nel *bush* o nei sogni li rende piuttosto parte della vita quotidiana anziché esseri del tutto speciali, esseri naturali piuttosto che soprannaturali.

I riti di alcune società, tuttavia, ad alcuni osservatori paiono incarnare concetti definibili come sacri. La comunione dei sacerdoti e di altri esperti rituali con gli spiriti ancestrali nelle Figi, a Vanuatu, nelle Salomone e nelle Terre Alte della Nuova Guinea, le offerte primiziali in Nuova Caledonia e l'invocazione di potenti spiriti non umani lungo il Sepik sembrano tutti indizi dell'esistenza, sia a livello emozionale che cognitivo, dell'applicabilità del termine *sacro*. E lo stesso termine può essere applicato anche alla condizione dei celebranti nell'atto di eseguire un rito e di coloro che vengono momentaneamente allontanati dalla società durante i riti di passaggio. In questi casi si comprende che le donne, i bambini e i non iniziati appartengono al territorio del profano, e tanto più le donne, visto che molto spesso sono considerate intrinsecamente contaminanti gli uomini e antitetiche a qualunque azione religiosa. Alcuni ricercatori, tuttavia, sostengono che questi termini e queste dicotomie sono fuorvianti. Se gli uomini sono tabu quando sacrificano agli antenati e le donne sono tabu durante le mestruazioni, allora essi sono considerati simili piuttosto che divisi (vedi Keesing, 1982, p. 66). Il fatto che le donne di solito interagiscono con il mondo degli spiriti e controllano alcune delle tecniche magiche, inoltre, mette in discussione la tesi che esse siano del tutto escluse dal territorio del sacro.

Nell'uso moderno il termine *sacro* compare solitamente in due diversi contesti. I luoghi consacrati agli spiriti, come le caverne utilizzate per le sepolture, i luoghi sacri degli antenati, i boschetti e le case di culto possono essere considerati sempre sacri, così come i

luoghi in cui dimorano importanti esseri soprannaturali come i *masalai*. Gli esseri umani, invece, possono essere considerati sacri soltanto in via temporanea, nel corso di una celebrazione religiosa, al termine della quale essi ritornano al loro stato normale e alla vita abituale. L'esistenza quotidiana, d'altra parte, continua a coinvolgerli nel contatto con esseri e con forze soprannaturali con tale frequenza che appare insensato definire profano ciò che non è consacrato.

[Vedi anche *CRISTIANESIMO IN OCEANIA*, articolo *Il Cristianesimo nelle isole del Pacifico*; *ISOLE SALOMONE, RELIGIONI DELLE*; *OMOSESSUALITÀ*, vol. 3; *TABU*; e *TOTEM*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

La maggior parte delle descrizioni di società melanesiane a opera dei primi antropologi e dei missionari che giunsero in quei territori contengono descrizioni dettagliate e abbastanza rigorose delle credenze e delle attività religiose. Da un punto di vista teorico, essi dedicano di solito ampio spazio a controversie ormai datate su argomenti quali la natura del totemismo o le possibili connessioni tra le religioni della Melanesia e quelle di altre parti del mondo. In questa sede verranno citate soltanto alcune tra le opere più note, ma ne esistono molte altre. I ricercatori più recenti cominciano per lo più con l'esposizione di varie teorie sulla natura della religione e sui modi per studiarla, fornendo in tal modo una grande varietà di opere in cui l'autore esplicita il proprio ruolo di interprete e focalizza lo studio su un particolare problema, anziché estendere la ricerca a tutti i campi. Di conseguenza, le opere più recenti sono di norma più settoriali e più analitiche di quelle antiche. Queste ultime sono particolarmente utili per ciò che riguarda le concezioni complessive e le descrizioni di cerimonie ormai da tempo scomparse, mentre le opere più recenti possono rivelarsi assai più complesse, ma espongono un ampio raggio di problemi teorici e di controversie tuttora aperte in materia di religione, sia in Melanesia che in altre parti del mondo dove esistono ancora società su piccola scala.

M. Allen, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*, Melbourne 1967. Una panoramica ancora utile, seppur datata, della natura e della distribuzione dei culti maschili, accompagnata da una disamina di varie teorie e guidata dalla tesi secondo cui la struttura sociale rappresenta una variabile imprescindibile.

Fr. Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven/Conn. 1975. Interessante ricerca sopra un elaborato sistema di iniziazione, usata come punto di partenza per una riflessione più generale sulla natura del rito e sul passaggio delle conoscenze in altre società.

Gr. Bateson, *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of a New Guinea Tribe*, Cambridge 1936, 2ª ed. Stanford/Cal. 1958 (trad. it. *Naven. Un rituale di travestimento in Nuova Guinea*, Torino 1988). Analisi classica dei riti di una società del fiume Sepik, scritta da un autore che in seguito diventerà celebre per i suoi scritti sulla teoria della comunicazione.

R.H. Codrington, *The Melanesians. Studies in Their Anthropology and Folklore*, Oxford 1891, rist. New Haven/Conn. 1957. Basato soprattutto sulle testimonianze dirette degli studenti delle missioni e sulle osservazioni registrate nel corso di alcuni viaggi nelle isole della Melanesia orientale. L'opera è spesso inaffidabile nei dettagli etnografici, ma contiene l'argomentazione classica a proposito di *mana* e tabu, nonché utili descrizioni di alcune cerimonie rituali ormai scomparse.

A.B. Deacon, *Malekula. A Vanishing People in the New Hebrides*, Camilla H. Wedgewood (cur.), London 1934, rist. Oosterhout 1970. Benché incompleta, perché redatta dopo la morte dell'autore sulla base delle sue note di lavoro, l'opera resta comunque la documentazione più diretta delle elaborate società delle Nuove Ebridi (ora Vanuatu), accompagnata da molte informazioni sulla loro religione.

R.F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, New York 1932, ed. riv. 1963. Comprende una panoramica generale delle piccole isole a oriente della Nuova Guinea, con particolare attenzione alle credenze e alle pratiche di stregoneria.

R.F. Fortune, *Manus Religion. An Ethnological Study of the Manus Natives of the Admiralty Islands*, Philadelphia 1935, rist. Lincoln/Neb. 1965. Famosa esposizione di un sistema religioso insolito in Melanesia per via del suo contenuto etico e per il ruolo svolto al suo interno dai fantasmi degli antenati.

A. Gell, *Metamorphosis of the Cassowaries. Umeda Society, Language, and Ritual*, London 1975. Una interpretazione innovativa e complessa del rito della fertilità di una società della Nuova Guinea, attraverso l'analisi della lingua e dei simboli.

G.H. Herdt (cur.), *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*, Berkeley/Cal. 1982. Opera apprezzabile per la grande attenzione rivolta agli aspetti psicologici, sociali e religiosi dell'iniziazione, accompagnata da descrizioni dettagliate di cerimonie analizzate nel loro più ampio contesto.

I. Hogbin, *The Island of Menstruating Men. Religion in Wogeo, New Guinea*, Scranton/Penn. 1970. Basata su ricerche sul campo effettuate nel 1934, con particolare attenzione ai concetti di contaminazione e tabu, questa opera divulgativa contiene anche una esposizione delle teorie a proposito dei riti magici.

R.M. Keesing, *Kwaio Religion. The Living and the Dead in a Solomon Island Society*, New York 1982. Oltre alla descrizione delle credenze e dei riti di Malaita, quest'opera di impianto divulgativo tratta anche diverse teorie riguardanti i concetti di contaminazione, di *mana* e di tabu, il simbolismo e il suo significato e le conseguenze sociali delle credenze e delle pratiche religiose.

P. Lawrence e M.J. Meggitt (curr.), *Gods, Ghosts, and Men in Melanesia. Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*, Melbourne 1965. Raccolta di saggi descrittivi, tutti dedicati, con un'unica eccezione, alle religioni della Nuova Guinea Australiana (ora Papua Nuova Guinea). La panoramica introduttiva sulla religione melanesiana nel suo complesso si rivela particolarmente utile, seppure su certi argomenti datata, dal momento che i vari saggi che compongono l'opera spaziano in campi piuttosto eterogenei.

G. Lewis, *Day of Shining Red*, Cambridge 1980 (trad. it. *Giorno di rosso splendente*, Milano 1983). Interessante e agile esame critico dell'utilità di diverse teorie volte a spiegare la natura e

il significato dei riti di pubertà in un villaggio della Nuova Guinea.
Br. Malinowski, *Magic, Science, and Religion*, Garden City/N.Y. 1948 (trad. it. *Magia, scienza e religione*, Roma 1976). Opera composta da tre famosi saggi nei quali l'autore espone con chiarezza le sue teorie, ancora assai importanti, a proposito delle differenze tra magia e religione e delle funzioni di queste pratiche e della mitologia, accompagnate dalla descrizione delle credenze e dei riti per i defunti nelle Isole Trobriand.
R.A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven/Conn. 1968, 2ª ed. riv. 1984 (trad. it. *Maiali per gli antenati. Il rituale nell'ecologia di un popolo della Nuova Guinea*, Milano 1980). Opera assai nota e citata che interpreta il rito in termini adattativi. Nella seconda edizione l'autore risponde alle critiche ed espone ulteriori risultati a proposito di argomenti quali l'importanza della santità («santo discernimento») nelle società umane.
E.L. Schieffelin, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, New York 1976. Breve e agile resoconto, accompagnato da una analisi delle cerimonie di una società della Nuova Guinea, con particolare attenzione al contenuto emotivo.
D. Tuzin, *The Voice of the Tambaran. Truth and Illusion in Ilahita Arapesh Religion*, Berkeley/Cal. 1980. Esame articolato e dettagliato delle credenze, del significato e delle reazioni psicologiche suscitate dai numerosi riti associati all'iniziazione maschile in una società della Nuova Guinea caratterizzata da una straordinaria arte religiosa.
Fr.E. Williams, *Drama of Orokolo. The Social and Ceremonial Life of the Elema*, Oxford 1940. Dettagliata descrizione di uno dei più elaborati e spettacolari cicli cerimoniali mai documentati in Melanesia, accompagnata dall'analisi del suo declino e del suo abbandono in epoca coloniale.
[Aggiornamenti bibliografici:
Ruth Finnegan e Margaret Orbell (curr.), *South Pacific Oral Traditions*, Bloomington/Ind. 1995.
Br.M. Knauflt, *From Primitive to Postcolonial in Melanesia and Anthropolgy*, Ann Arbor/Mich. 1999.
M.H. Krieger, *Conversations with the Cannibals. The End of the Old South Pacific*, Hopewell/N.J. 1994.
M. Lambek e A. Strathern (curr.), *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, New York 1998.
J.D. May, *Trascendence and Violence. The Encounter of Buddhist, Christian and Primal Traditions*, New York 2003.
P. Sillitoe, *An Introduction to the Anthropology of Melanesian Culture and Tradition*, New York 1998.
A. Strathern, *Body Thoughts*, Ann Arbor/Mich. 1996.
G.W. Trompf, *Melanesian Religion*, New York 1991.
G.W. Trompf, *Payback. The Logic of Retribution in Melanesian Religions*, New York 1994.
H. Whitehouse, *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*, New York 2000.
In italiano segnaliamo:
R. Guidieri, *Ombre. Sul culto dei morti a Malekula, Melanesia orientale*, Milano 2005.
C. Muzio, *Melanesia, Micronesia*, Milano 1924.
M. Niola, *La parabola del potere. Il big man della Melanesia*, Torino 1981.
G.G. Scoditti, *Ricercari Nowau. Il recitar-cantando a Kitawa. Una forma di oralità poetica in Melanesia*, Palermo 1991.
G. Sergi, *Le varietà umane della Melanesia*, Roma 1893
R. Zampa, *Contribuzione alla etnografia della Melanesia. Studio di due ragazzi papuani*, Roma 1891.
F. Zocca, *I cristiani neri dell'Oceania. Le chiese della Melanesia*, Bologna 2006].

ANN CHOWNING

Temi mitici

I miti di tutti le popolazioni della Melanesia fino ad oggi noti sono collegati in maniera sottile, complessa e spesso sotterranea ad argomenti fondamentali nei vari sistemi religiosi, quali la visione del mondo, l'*ethos* e il concetto di persona. Eppure lo studio dei miti della Melanesia ha una lunga e costante tradizione contrassegnata da un ricco impianto descrittivo ma da un modesto esame analitico. È questo affascinante campo di studi, che rappresenta a tutt'oggi una *terra incognita* per molti ed evidenti versi, gravita ancora nell'orbita dello studio della ritualità melanesiana, studio nel quale si sono ottenuti significativi risultati, sia sul piano teorico che su quello comparativo. Sono ancora pochi gli etnografi interessati alle culture e alle società melanesiane che hanno privilegiato, o almeno agevolato, un approccio teorico o comparativo alle forti diversità e alla rilevante complessità della mitologia di questa regione. La maggior parte degli studi etnografici, infatti, presenta sì riferimenti alle narrazioni mitiche, ma generalmente intesi quali elementi secondari rispetto all'analisi principale ed esplorati dunque per lo più, se non del tutto, per valorizzare appunto l'interesse primario dell'analisi. Soltanto in tempi recenti la mitologia della Melanesia in quanto tale ha cominciato ad attirare su di sé un'attenzione analitica.

Gli studi sul mito melanesiano. L'eredità lasciata dai primi studi dedicati al mito melanesiano pesa tuttora sui tentativi di riassumere e sintetizzare i materiali d'archivio disponibili. Alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo i ricercatori che operavano presso la miriade di popoli indigeni delle colonie olandesi, francesi, inglesi e tedesche della Melanesia raccolsero un grande numero di narrazioni mitiche di vario genere. Tali raccolte, spesso semplicistiche e sterili dal punto di vista etnografico, offrirono però ampio spazio a elaborazioni e fantasie accademiche che finirono per cancellare la realtà mitica melanesiana. Queste raccolte, talvolta anche linguisticamente inaffidabili, non tenevano in alcun conto la diversità dei generi narrativi e dei gruppi socio-culturali e accadeva spesso che miti, leggende, racconti popolari e altre tipologie convenzionali di lettera-

tura orale, talvolta provenienti da diverse regioni, finissero in un'unica antologia, senza alcun riguardo per l'impronta locale o per il taglio analitico. Le raccolte dedicavano particolare attenzione ai miti delle origini, agli atti costitutivi delle forme istituzionali e ai miti e alle leggende che trattavano degli eroi culturali e delle migrazioni, ignorando in larga misura altri importanti aspetti del mito melanesiano, come il ruolo che esso svolge all'interno o in funzione delle celebrazioni sacre, o in quanto affermazione di una ideologia o di una credenza, mappa di un paesaggio soprannaturale, modello di personalità, forma di discorso etno-linguistico, atto di fondazione sociale o rituale, rappresentazione collettiva (in senso durkheimiano) condivisa e insieme contestabile. In genere, dunque, veniva ignorato il significato del mito in quanto aspetto vitale, flessibile e mutevole, seppur durevole, di una realtà socio-culturale vissuta, ricordata e immaginata in quelle isole del Pacifico sudoccidentale che formano la Melanesia.

I confini della mitologia melanesiana sono talvolta oscuri, anche perché l'analisi del mito in quanto narrazione sacra è stata condotta in forme semplicistiche, acritiche, imprecise e inconsistenti, senza tenere conto delle variegate forme della tradizione orale della regione. Scarsa attenzione è stata rivolta anche ai generi narrativi locali, come il *namu po* o *po age* dei Daribi, il *neineya* dei Kalauna, il *kinihera* dei Kamano, il *ninyi-ji* dei Keraki, il *lidi* o *ramani* dei Kewa, e il *kukwanebu*, *libogwo* o *liliu* delle Isole Trobriand. Pochissimi sono gli studi etnografici dedicati alla complessa classificazione dei diciassette generi della tradizione orale dei Bimin-Kuskusmin, o almeno rivolti alla costruzione di una cornice analitica in grado di inquadrare tale complessità. Nondimeno, in tutta la Melanesia accade che le caratteristiche sacre del mito appaiano marcate in forme più o meno distintive e che i miti possano perciò essere individuati grazie a certe particolarità linguistiche o sintattiche (come accade presso Bimin-Kuskusmin, Daribi o Kwaio); da formule fisse, canti o salmodie ad essi collegati (presso Gende, Kamano o gli abitanti delle Trobriand); da sottintese associazioni contestuali e allusioni simboliche (presso Baktaman, Bimin-Kuskusmin, Fore, Gende, Gimi, Gnau, Hua, Huli, Iatmül, Jare, Kai, Kamano, Keraki, Siane, Telefolmin, Umeda o Usurufa); dal diritto di sapere, spiegare e narrare connesso con una complessa sociologia del sapere sacro e con le relative regole di segretezza, con i tabu e la rivelazione (presso Baktaman, Bimin-Kuskusmin, Elema, Kera-ki, Marind-Anim); e infine da complesse relazioni con forme di arte, magia, musica e rituale (presso Abelam, 'Aré'aré, Elema, Ilahita Arapesh, Kwaio, Sambia). La maggior parte dei miti viene espressa sotto la forma di narrazioni, talvolta concatenate in cicli complicati; esempi di questi cicli mitici sono i delicati mosaici dei miti delle origini diffusi presso i Nalum delle Star Mountains della Nuova Guinea Occidentale; i racconti dell'antenata fondatrice Afek nella regione dei Mountain-Ok in Papua Nuova Guinea; i miti dei viaggi in canoa e il sistema di scambio cerimoniale noto come *kula* presso i Massim; e infine i cicli incentrati sugli eroi culturali in tutta la Melanesia. Vi sono poi alcuni altri miti che possono essere espressi mediante danze o canti (Waropen), incorporati in cicli di canti tradizionali (Kiwai) o messi in scena nel corso di recite di tipo magico o rituale (Elema, Marind-Anim), con lo scopo di accentuare la loro efficacia pratica e la loro forza declamatoria attraverso la creazione di una esperienza cognitiva ed emozionale del sacro.

Nonostante talora siano caratterizzati da semplici finalità di intrattenimento, da una prosa informale e da modeste qualità letterarie, i miti della Melanesia sono profondamente ancorati alle loro radici socio-culturali. Essi costituiscono il ritratto di molti fenomeni di significato sacro, sono atti di fondazione, «*charter*» (nel senso attribuito al termine da Bronislaw Malinowski), che spiegano e al contempo legittimano le forme e le pratiche istituzionali fondamentali e che narrano gli eventi fondamentali per le comunità umane. La rappresentazione del mito in Melanesia viene spesso fraintesa, più di quanto non accada per gli analoghi aspetti del rito, nonostante esistano ormai numerosi studi sul ruolo dei miti in riferimento ai riti di iniziazione maschile (presso Awa, Baktaman, Bimin-Kuskusmin, Chambri, Gnau, Ilahita Arapesh, Mianmin, Ndumba, Sambia, Telefolmin) e valide analisi del mito presso Marind-Anim (van Baal, 1966), Fore, Jate Kamano e Usurufa della regione di Kai-nantu (Berndt, 1955), Tangu (Burridge, 1969), Nalum (Hylkema, 1974), Kewa (LeRoy, 1985), Daribi (Wagner, 1978) e Kalauna (Young, 1983). Un approccio all'etnografia del discorso mitologico in Melanesia che possa dirsi linguisticamente e simbolicamente ricercato, tuttavia, è ancora a un livello primitivo e rudimentale. Finora l'attenzione è stata rivolta principalmente ai caratteri più descrittivi, funzionali o strutturali delle rappresentazioni dei personaggi mitici, dei luoghi, delle origini, delle migrazioni e di altri fenomeni sacri, e l'analisi di queste rappresentazioni mitiche si è concentrata soprattutto sui vari significati culturali, esistenziali, psicologici, sociali e persino teologici di tali soggetti, tanto in tempi di stabilità quanto in epoca di cambiamenti.

I personaggi del mito melanesiano. I personaggi del mito melanesiano sono disorganicamente e approssimativamente identificati con divinità o spiriti creatori primordiali, eroi culturali, antenati antichi e recenti, figure totemiche, spiriti locali, demoni od orchi, spiriti

della foresta e trickster. Raramente si incontra in Melanesia la nozione di una divinità suprema e creatrice (e anche in questo caso si tratta forse di interpretazioni di credenze locali), salvo probabilmente presso le società gerarchiche della Melanesia orientale (soprattutto nelle Figi) e lungo le coste nordorientali e nordoccidentali della Papua Nuova Guinea. Nei miti melanesiani compaiono talvolta certi personaggi celebri e onnipotenti, come Enda Semangko (Kyaka Enga); Honabe (Huli); Marunogere (Kiwai); Oma Rumufa (Siane); Ora Rove Marai (Roro); Parambik (Ngaing); Sinatu, Mubu e Obomwe (Garia); e Ye (Rossel). Benché la maggior parte delle mitologie dell'area (salvo quella dei Tangu) conoscano esseri creatori e ordinatori, questi spiriti presentano raramente i tratti elaborati del Kalou-Vu polinesiano e di altre divinità del pantheon delle Figi. Nella parte orientale della Melanesia, maggiormente legata alla cultura polinesiana, i miti cosmogonici che prevedono poteri generativi e atti creativi sono generalmente più complessi e si intrecciano con le rappresentazioni della gerarchia sociale. In questa parte della Melanesia i miti tendono a enfatizzare le idee di dualismo, i concetti totemici, i complessi cicli degli eroi culturali o dei trickster (talvolta elaborati quasi quanto i miti polinesiani di Māui), le immagini di rigenerazione, riproduzione e reincarnazione (spesso sotto forma di serpenti e in genere meno legate al concetto di fertilità agricola tipica della Melanesia occidentale), l'integrazione regionale e le origini autoctone: tutto ciò a sostegno della creazione nel cosmo e del cosmo. In altre parti della Melanesia, invece, ai creatori mitici sono di solito affidati compiti assai meno cosmogonici.

I miti cosmogonici. I miti delle origini, presenti in quasi tutti i repertori culturali del mito melanesiano, postulano in genere la preesistenza delle caratteristiche fondamentali del cosmo. Nei racconti l'epoca dei primordi viene spesso descritta (presso Huli, Iatmül, Mae Enga, Marind-Anim, Mbowamb, Rossel) come un mosaico di elementi, strutture e processi basilari (terra, acqua, cielo, corpi astrali, sottosuolo) e forze (il vento, la pioggia, le maree e il clima); oppure come un periodo di caos, segnato da cataclismi, tempeste, incendi, alluvioni, eruzioni vulcaniche, eclissi, comete e terremoti che alla fine si risolvono in una situazione di ordine (Bimin-Kuskusmin, Orokaiva, Tangu, Trans-Fly, Waropen). Questo caos primordiale è spesso parallelo al disordine morale attribuito da molti popoli della Melanesia alle estreme regioni del mondo da loro conosciuto (Bimin-Kuskusmin, Marind-Anim, Trans-Fly).

Nella maggior parte dei casi, tuttavia, i miti ignorano in linea di massima la cosmogonia e si concentrano invece sulle modificazioni e sulle trasformazioni successive del terreno, della conformazione marina, della flora, della fauna, degli esseri umani, della cultura e della società: tutte modificazioni apportate dai grandi creatori, dagli eroi culturali, dalle figure totemiche o dagli antenati. Alcuni di questi personaggi mitici sono al contempo creatori e ordinatori. Responsabili di certi aspetti dell'ordine cosmico, essi abitano nei pressi o all'interno degli insediamenti umani e si mescolano (talora attivamente) alle faccende degli uomini. Altri esseri mitologici, invece, hanno la funzione preminentemente o esclusivamente di ordinatori: possiedono un potere creativo estremamente limitato o addirittura nullo, ma stabiliscono l'ordine cosmico, morale e sociale, controllano le cose umane e vi prendono parte.

Gli eroi culturali, al contrario, sono di solito esclusivamente creatori. Subito dopo aver completato i loro atti creativi, essi abbandonano il consorzio umano e non se ne occupano più. Le figure ancestrali e totemiche, i cui legami genealogici o etno-storici con gruppi sociali si basano su princìpi dinastici o regionali, tendono invece a essere prevalentemente associate alla vita sociale e culturale quotidiana di determinate comunità, modellando, convalidando e regolando certi aspetti dei loro ordinamenti sociali, economici, morali, politici e rituali.

Le origini dell'umanità. Nella maggior parte dei miti melanesiani delle origini, le trasformazioni primordiali rivelano scarsa cognizione di un paradiso originario e sono attribuite piuttosto a varie forme di attrito, a violazioni morali e a conflitti che comprendono spesso incesto (Bimin-Kuskusmin, Huli, Marind-Anim, Waropen) e anche adulterio, profanazione, omicidio, stupro, ribellione, rivalità tra fratelli, suicidio, tradimento e furto. Secondo certi miti, i primi esseri umani sono stati creati attraverso atti primordiali di incesto, sebbene si conoscano anche racconti di partenogenesi (Bimin-Kuskusmin, Sambia, abitanti delle Trobriand). Nelle narrazioni, i primi uomini spuntano dai corpi di progenitori dall'aspetto vagamente umano, ma anche da casuari sacri e misteriosi (Bimin-Kuskusmin), da vermi della terra (Ndika), uova (Rossel), ceppi d'albero (Kiwai), maiali (Tangu), palme (Keraki) e buche nel terreno (abitanti delle Trobriand). Talvolta affiorano da altre fonti e da altri siti: terra, mare, cielo e forse anche da alcuni mondi sotterranei ignoti e non classificati. Sebbene accada talora che emergano già completamente formati, i primi uomini spesso vengono plasmati o temprati nella loro forma finale a mano, con il fuoco o con il calore del sole. Essi vengono dotati di capacità sensoria, sessuale, riproduttiva, di giudizio e di altri attributi della personalità (Bimin-Kuskusmin, Ilahita Arapesh, Marind-Anim, Trans-Fly). Una volta raggiunto un aspetto sufficientemente umano, a questi primi esseri vengono assegnati gli attrezzi culturali di base – per la colti-

vazione, la pesca, la caccia e le altre attività produttive – e anche certe strutture sociali come il matrimonio, l'allevamento dei figli, i riti, la magia, il baratto, le arti belliche, la stregoneria e altri elementi fondamentali per la comprensione dell'etica, della moralità e dell'ordine sociale della Melanesia.

Se il conferimento mitico della vita, dell'umanità e dell'ordinamento sociale è complesso e profondo, l'insorgere della morte è solitamente associato con un incidente apparentemente banale, che avrebbe potuto avere esito ben diverso e che spesso comprende forme improprie di acquisizione o di rivelazione di carattere cognitivo, emozionale o comportamentale. In qualche caso l'insorgere della morte si accompagna alla rappresentazione di apparente immortalità di lucertole e serpenti che mutano la pelle (Bimin-Kuskusmin, Kiwai, abitanti delle Trobriand). Tuttavia le idee melanesiane di immortalità tendono a essere ambigue e gli stessi esseri mitici, pur dotati di invisibilità e di poteri soprannaturali, hanno comunque forme corporee e fragilità perfettamente mortali. A loro volta, le complesse relazioni simboliche di nascita, morte, rinascita e rigenerazione sono comunemente articolate su miti incentrati, e forse innestati, sui riti di fertilità e di iniziazione, sulle cerimonie funerarie e su quelle cannibaliche e dei cacciatori di teste (Bimin-Kuskusmin, Gimi, Hua, Keraki, Marind-Anim, abitanti delle Trobriand).

I contorni del panorama cosmogonico. I miti delle origini in Melanesia sono spesso incentrati sui ruoli primordiali del sole, della luna, delle stelle e degli altri fenomeni celesti e sulla separazione originaria tra acqua e terraferma, terra e cielo, vallata e montagna, pianura e fiume, notte e giorno e altri elementi chiave del panorama cosmologico (Bimin-Kuskusmin, Kyaka Enga, Tolai). Le distinzioni tra foresta, terre coltivate e zone abitate, oppure tra mare, litorale e villaggi dell'interno, tuttavia, sono spesso collocate in un tempo successivo, quando compaiono le percezioni di spazio domestico e di comunità umana. La separazione dei regni del naturale e del soprannaturale e di quelli dei vivi e dei morti è più problematica, tanto concettualmente quanto a livello di rappresentazione, poiché si ritiene che molti spiriti mitici vivano vicino agli insediamenti degli uomini e siano coinvolti nelle loro faccende. Queste residenze degli spiriti sono talvolta descritte come immagini speculari rispetto al mondo sociale dei vivi e in buona misura sovrapponibili ad esso.

La conquista del fuoco segna comunemente l'inizio dell'umanità e della vita comunitaria. Secondo molti miti melanesiani il fuoco, che in origine era stato negato a tutti gli esseri viventi, venne portato agli uomini dagli spiriti, fu prodotto dalle folgori sacre oppure giunse nascosto nel corpo di certi esseri ancestrali in forma di donne anziane o animali totemici (Bimin-Kuskusmin, Marind-Anim, Nalum, Trans-Fly). Talvolta l'avvento del fuoco è collegato all'origine delle principali risorse alimentari o di certe piante come taro, patate dolci, igname, sago e piante selvatiche commestibili, oppure di animali rituali, come casuari, cani, maiali, marsupiali, pitoni, pipistrelli della frutta, coccodrilli, dugonghi e squali. Questi alimenti, e i tabu a loro connessi, sono miticamente rappresentati come elementi chiave della percezione socio-culturale dell'io e dell'individuo (Bimin-Kuskusmin, Hua, Manga, Ndumba). Il diffuso tema mitico dell'interconnessione tra fertilità animale, vegetale e umana è spesso collegato alla concezione dei poteri generativi delle sostanze maschili e femminili, a simboli antropofagici e a immagini di teste umane e di cacciatori di teste (Bimin-Kuskusmin, Marind-Anim, Rossel, Trans-Fly).

Le origini della società e della cultura. In tutta la Melanesia le origini delle singole popolazioni sono attribuite a elementi autoctoni oppure a migrazioni primordiali, gli uni e le altre spesso esplicitati in contesti diversi e connessi a differenti funzioni nei domini del rito e dell'etno-storia (Bimin-Kuskusmin, Kwermin, Lagaip Enga, Umeda). Nel contesto di queste migrazioni si muovono spesso gli eroi culturali – tra cui figure notissime come Qat (Banks), Sido (Kiwai), Sosom (Marind-Anim), Souw (Daribi), Tagaro (Vanuatu) e Warohunuga (Salomone) –, i quali stabiliscono gli aspetti fondamentali dell'ordine sociale e culturale, mettono alla prova la moralità, istituiscono le pratiche produttive fondamentali, introducono importanti elementi della flora e della fauna e determinano o plasmano le basi della comunità. La figura dell'eroe culturale, spesso proveniente da una terra vicina, viaggia attraverso il mondo conosciuto, esplora nuove frontiere, scopre nuovi orizzonti, incontra stranieri, nemici o donne sconosciute, si reca nel regno dei morti e forma il mondo dei vivi. Le sue gesta lo trasformano profondamente e conferiscono significato alle condizioni dell'umanità presente. Quando si imbarca per il suo viaggio avventuroso, pieno di scoperte, intrusioni, indiscrezioni, riflessioni e creazioni, egli è spesso coinvolto in un difficile rapporto con un fratello (maggiore o minore) o con un cugino: questa situazione segna i confini culturali delle relazioni tra le generazioni e tra i sessi. Poiché esplorano i legami morali di una comunità, gli eroi culturali mostrano alcune affinità con vari spiriti locali, demoni, orchi, figure di folli e trickster come Gabruurian e Kamdaak Waneng (Bimin-Kuskusmin), Kakamora (San Cristoval), Masi (Ulawa), Muu-muu (Mala), Pakasa Uru e Tulagola (Lakalai), Tukis (Buka) e Yevale (Yéi-nan), anche se queste figure non hanno

mai le capacità creative degli eroi culturali della Melanesia.

I miti degli eroi culturali introducono temi sociologici che costituiscono i punti focali di molte narrazioni melanesiane. Le questioni relative all'*ethos* e all'ordine sociale, egualitario oppure gerarchico, pervadono le mitologie rispettivamente della Melanesia occidentale e della Melanesia orientale. Gli spiriti degli antenati sono genealogicamente e miticamente presenti nelle ideologie legate al lignaggio delle società melanesiane, in modi diversi a seconda delle loro tendenze patrilineari, matrilineari o cognatiche, ma la maggior parte di queste società – eccetto quelle patrilineari delle Terre Alte della Nuova Guinea e quelle gerarchiche della Melanesia orientale – riservano le loro attenzioni per lo più ai defunti recenti e ignorano generalmente gli antenati più remoti. Mentre i miti delle Terre Alte della Nuova Guinea mancano sostanzialmente di figure totemiche o simboliche, i miti di alcune aree minori delle Terre Alte e di altre parti della Melanesia associano i totem con i clan o le *moieties* (Abelam, Bimin-Kuskusmin, Dobuan, Iatmül, Lakalai, Mountain Arapesh, Ngaing, Orokaiva, South Pentecost). Queste figure mitiche totemiche hanno talora scarse implicazioni rituali (Keraki, Kiwai, Yéi-nan), talora, invece, sono associate a culti degli antenati assai elaborati (Bimin-Kuskusmin, Marind-Anim).

I miti degli antenati e dei totem fungono prevalentemente, in Melanesia, da patrimonio collettivo della comunità, ma molti di questi miti, in quanto atti di fondazione dei gruppi locali o di discendenza e in quanto basi per la rivendicazione di varie istanze sociali, propongono ingegnosamente il modello di una serie di relazioni – tra fratelli, tra uomini e donne e tra le generazioni – che vanno dall'ambito familiare a più ampi profili di struttura sociale. Le relazioni fraterne sono significative in quasi tutti i miti della Melanesia, che si basano soprattutto sugli schemi adulto-giovane (fratello maggiore-minore, sorella maggiore-minore) oppure maschio-femmina (fratello-sorella), con implicazioni in ambito generazionale o di identità sessuale che dipendono dalle trasformazioni del modello di fraternità mitica (Bimin-Kuskusmin, Ilahita Arapesh, Mae Enga, Murik). I ritratti mitici delle relazioni generazionali tendono a esplorare temi legati all'autorità e alla sessualità nei rapporti genitore-figlio, e di amicizia nelle relazioni nonni-nipoti (Bimin-Kuskusmin, Mae Enga, Mountain Arapesh, Sambia). A loro volta, i miti che trattano delle relazioni tra i sessi tendono a concentrarsi su potere, purità e impurità, sulla divisione del lavoro in base ai generi e sulle rappresentazioni culturali della vergine, della sgualdrina, della strega e della donna anziana. Questi miti sviluppano idee locali di matriarcato primordiale e le loro conseguenze rituali e politiche (Asaro, Awa, Benabena, Bimin-Kuskusmin, Fore, Gasdup, Gahuku-Gama, Gimi, Hua, Jate, Kamano, Sambia, Siane, Tairora, Usurufa, Yagaria).

Nuovi ambiti di ricerca. Le tematiche esaminate fino ad ora hanno significativamente plasmato le tipologie descrittive e analitiche dei miti melanesiani, tipologie elaborate da più di mezzo secolo di studio antropologico, ma esistono ancora molti altri motivi degni di speciale attenzione. In primo luogo si è venuto sviluppando un interesse scientifico ormai consolidato per l'aspetto sincretico dei miti, sottilmente collegati alle forme missionarie del Cristianesimo o ai cosiddetti «*cargo cults*» millenaristi o messianici. Queste analisi, che introducono l'elemento critico del cambiamento socio-culturale nello studio della mitologia melanesiana, riguardano tutte le principali aree di questa regione culturale. In secondo luogo, certi studi condotti nella seconda metà del XX secolo sui miti dei Daribi e dei Kewa hanno evidenziato la flessibilità, il carattere metaforico e il potenziale creativo dei miti melanesiani, intesi come forme complesse di comunicazione che si caratterizzano per l'ambiguità, l'innovazione e l'uso dei tropi. In terzo luogo, l'analisi della mitologia dei Kalauna e dei Tangu ha sottolineato le varie modalità con cui la comprensione mitica si radica nel sentimento personale e pubblico di sé, della persona, dell'esperienza e del simbolo. Grazie a questi studi, l'analisi della mitologia melanesiana è stata finalmente posta in prima linea nell'interesse antropologico, come campo di ricerca pratico e interesse teorico, promettendo di arricchire questo ambito scientifico più di quanto sia finora avvenuto.

BIBLIOGRAFIA

La letteratura riguardante la mitologia melanesiana è assai vasta e varia, sebbene prevalentemente descrittiva fino a tempi piuttosto recenti. Agli esordi dell'interesse scientifico per la Melanesia, le riviste «Anthropos» (Salzburg, 1906-), «Baessler-Archiv» (Berlin, 1959-), «Folk-Lore» (London, 1990-), «Journal de la Société des Océanistes» (Paris, 1945-), «Journal of the Polynesian Society» (Wellington, 1892-), «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland» (London, 1871-), «Man» (London, 1901-), «Oceania» (Sydney, 1930-), «Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie» (Leipzig, 1899-), «Deutsche Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte» (Braunschweig, 1870-1920), e altre pubblicazioni divulgarono i testi di una grande quantità di miti, ma senza accompagnarli con adeguate analisi scientifiche. Nonostante la sterilità del metodo, la tradizione di presentare materiale mitologico testuale continua non soltanto in buona parte delle suddette pubblicazioni, ma anche in antologie esemplari, come quelle del Summer Institute of Linguistics, della Société d'Études Lingui-

stique et Anthropologique de France e dello Institute of Papua New Guinea Studies, così come nelle riviste «Bikmaus» (Boroko/Papua Nuova Guinea, 1980-) e «Oral History» (Boroko/Papua Nuova Guinea, 1973-). È ormai accademicamente riconosciuta, tuttavia, la necessità di fornire un appropriato contesto etnografico che possa supportare l'archiviazione delle tradizioni orali melanesiane.

Tra gli studi etnografici dedicati alle culture e alle società melanesiane ve ne sono di eccellenti, seppur datati, che pur basandosi su ricerche di stampo tradizionale hanno dedicato dettagliata e significativa, quando non prioritaria, attenzione alla mitologia. Un'ottima e sensibile, benché estremamente descrittiva, presentazione di vari testi di carattere mitico e non solo, in grado di fornire un ricco panorama del loro contesto etnografico è G. Landtmann, *The Folk-Tales of the Kiwai Papuans*, Helsinki 1917. Uno studio in certo qual modo similare è G. Camden Wheeler, *Mono-Alu Folklore (Bougainville Strait, Western Solomon Islands)*, London 1926, che riporta ampi brani dei testi e fornisce una attenta comparazione tra diversi miti melanesiani, pur in un quadro piuttosto superficiale nel contesto etnografico.

L'analisi teorica specificamente incentrata sul mito melanesiano, tuttavia, è divenuta preponderante con lo sviluppo di teorie funzionaliste imperniate sul complesso rapporto tra mitologia e formazione culturale delle istituzioni sociali. Il valore del mito all'interno di un sistema etico rafforzato e sanzionato dagli oracoli è ottimamente illustrato in R.F. Fortune, *Manus Religion. An Ethnological Study of the Manus Natives of the Admiralty Islands*, Philadelphia 1935, rist. Lincoln/Neb. 1965. L'interconnessione delle caratteristiche culturali, sociali e psicologiche del mito e il loro ruolo chiave di atto di fondazione delle istituzioni magiche, rituali e sociali è ben illustrata, per quel che concerne le credenze e le pratiche agricole delle Trobriand, in Br. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic*, I-II, London 1935, rist. 2002, e, per quanto attiene allo studio teorico e comparativo del mito, sempre nel contesto delle Trobriand, in Br. Malinowski, *Magic, Science, and Religion*, Garden City/N.Y. 1948 (trad. it. *Magia, scienza e religione*, Roma 1976). Una attenzione specifica per le sfumature psicologiche e culturali della mitologia melanesiana, tuttavia, non è generalmente propria della tradizione funzionalista: oltre che dall'opera di Malinowski, essa è forse meglio espressa da J. Layard, *Stone Men of Malekula*, London 1942, che esplora con grande acume il carattere culturale, psicologico e rituale del mito delle isole Malekula e Vao delle Nuove Ebridi (ora Vanuatu).

L'analisi del mito melanesiano si estende ben oltre la semplicistica analisi delle funzioni e degli atti di fondazione nello studio, poco noto ma importante, dei gruppi Keraki, Trans-Fly ed Elema documentato in F.E. Williams, *Papuans of the Trans-Fly*, Oxford 1936, e *Drama of Orokolo*, Oxford 1940. Esperto di etnografia e libero da eccessivi condizionamenti di tipo funzionalista, Williams mette in discussione la fiducia di Malinowski nel concetto di fondazione mitica e apre un nuovo ambito di ricerca sollevando importanti domande sulle implicazioni culturali, sulla costruzione semiotica e sull'importanza psicologica dei miti in Melanesia e non solo. L'interesse principale di Williams, rivolto per molti versi alle sottili relazioni tra forme mitiche e forme rituali, è condiviso e ulteriormente esplorato da alcuni notevoli studi sui Marind-Anim: P. Wirz, *Die Marind-Anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*, I-II, Hamburg 1922-1925, e J. van Baal, *Dema. Description and Analysis of Marind-anim Culture*, Den Haag 1966.

Lo studio classico sulla mitologia della Nuova Caledonia è M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris 1947, nel quale l'autore esplora il significato dell'esperienza, dell'epistemologia e della personalità nei miti e nelle varie fasi dello studio antropologico del mito, arrivando a una profonda introspezione del mito dei Kanak sulla base degli insegnamenti di Lucien Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss, applicati a dipanare il complesso mitologico melanesiano. L'analisi moderna della mitologia della Nuova Caledonia (rappresentata, per esempio, da A. Bensa e J.-Cl. Rivière, *Les Chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris 1982) è assai meno filosofica nei suoi fondamenti teorici e nei suoi riferimenti metodologici e tenta, piuttosto, di promuovere un interesse maggiormente «scientifico» per gli schemi classificatori etnici e semantici e per i modelli socio-politici sottesi alle narrazioni mitiche.

Lo stato dell'arte dello studio antropologico sulla mitologia melanesiana fino alla seconda metà del secolo scorso è accuratamente esaminato e riassunto in P. Lawrence e M.J. Meggitt (curr.), *Gods, Ghosts, and Men in Melanesia. Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*, Melbourne 1965. Da questa panoramica appare chiaro l'esiguo progresso dello studio dei miti e delle religioni della Melanesia fino al giro di boa degli anni '60, che hanno rappresentato un vero e proprio rinascimento dell'interesse accademico nei confronti delle religioni della Melanesia. Prima di allora, l'esplorazione della mitologia delle Terre Alte della Nuova Guinea contava in pratica un solo studio scientifico importante, la monumentale opera di Catherine H. Berndt, *Myth in Action*, Diss. London 1955, dedicata al genere *kinihera* e ad altri generi mitici presso i Fore, i Jate, i Kamano e gli Usurufa.

Il nuovo corso degli studi sulla mitologia melanesiana presenta due orientamenti particolarmente significativi: 1) l'esame comparativo di aspetti mitologici e non, all'interno dei movimenti millenaristi, nativisti e nei *cargo cults*; e 2) un rinnovato interesse per la mitologia come punto focale della ricerca etnografica e dell'analisi teorica. In prima istanza, le rappresentazioni mitologiche del significato del cambiamento socio-culturale, delle mutate concezioni della personalità, dell'io, della società e del cosmo, e le immagini di rinascita della tradizione o di rinnovamento sincretico, sono state confrontate, per ciò che attiene a buona parte della Melanesia, in P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, London 1957, 2ª ed. 1968 (trad. it. *La tromba suonerà. I culti millenaristici della Melanesia*, Torino 1961, rist. 1977) e in K. Burridge, *New Heaven, New Earth*, New York 1969.

In seconda istanza, invece, lo studio del mito melanesiano è entrato a pieno titolo nel novero delle discipline accademiche. Tale nuovo e promettente risvolto analitico è forse meglio rappresentato da un numero limitato di validi articoli e dai lavori monografici di cinque studiosi. L'esplorazione mitica dell'ambiguità morale e dei dilemmi interiori in un testo kamano viene esaminata da Catherine H. Berndt, *The Ghost Husband. Society and the Individual in New Guinea Myth*, in «Journal of American Folklore», 79 (1966), pp. 244-77, mentre le immagini concettua-

li e i paradossi culturali e sociali di un mito dei Kaliai vengono svelati da Dorothy Ayers Counts, *Akro and Gagandewa. A Melanesian Myth*, in «Journal of Polynesian Society», 89 (1980), pp. 33-64. Queste analisi mostrano quanto sia utile esplorare le sfumature di una singola narrazione mitica all'interno di un contesto socio-culturale così elaborato. Al contrario, un esame comparativo della relazione dialettica tra esperienza socio-culturale, ordine morale e rappresentazione mitica nella regione orientale delle Terre Alte della Papua Nuova Guinea è ottimamente realizzata da J. Finch, *Structure and Meaning in Papua New Guinea Highland Mythology*, in «Oceania», 55 (1985), pp. 197-213.

Se gli studi sono indirizzati a una o più realtà socio-culturali, essi di norma affrontano vari problemi di analisi comparativa dei miti. Le complesse e sottili relazioni tra la mitologia e i concetti di personalità, io, morale ed esperienza all'interno della società dei Tangu sono esaminati egregiamente in K. Burridge, *Tangu Traditions*, Oxford 1969, che analizza il complesso sistema mediante il quale il mito viene inglobato in diversi contesti etnografici, dimostrando come necessariamente i miti diventino cristallizzazioni di temi culturali e di esperienze sociali e individuali. Volti a esplorare la tensione tra il manifestarsi di realtà amorali e la rivelazione di verità esistenziali, questi miti enigmatici e oracolari svelano i dilemmi della condizione umana dei Tangu. In quale modo le cristallizzazioni mitiche trovino forma nella mitologia dei Daribi e siano manipolate creativamente attraverso complesse valutazioni di tropi culturali è argomento delle ottime analisi di R. Wagner, *Habu*, Chicago 1972 e *Lethal Speech*, Ithaca/N.Y. 1978, che affrontano anche più ampie panoramiche comparative, scoprendo somiglianze e peculiarità del mito dei Daribi in Nuova Guinea e Melanesia. Il significato delle varie versioni dei miti in rapporto alle discriminazioni culturali dettate da differenze sociali e alle trasformazioni intrinseche di un *corpus* mitologico all'interno di una certa società, trova una illustrazione brillante, per quanto concerne la mitologia dei Nalum, in S. Hylkema, *Mannen in het Draagnet*, Den Haag 1974. Il sottile rapporto che lega le composizioni narrative e le esperienze pragmatiche, gli echi intertestuali e i riferimenti testuali, il piano superficiale e quello profondo dei significati, l'aspetto immaginario e quello concreto delle contraddizioni culturali e dei conflitti sociali, è ben esplorato nei «mondi costruiti» dai miti *lidi* dei Kewa in J. LeRoy, *Fabricated World*, Vancouver 1985, che può essere utilmente integrato dalla raccolta di analisi di miti curata dallo stesso autore *Kewa Tales*, Vancouver 1985. Infine le modalità con cui i miti – di solito concepiti come particolari forme di rappresentazione collettiva (in senso durkheimiano) – si articolano con simboli personali ed esperienze soggettive e vengono inseriti in narrazioni autobiografiche sono ottimamente esaminate da M.W. Young, *Magicians of Manumanua. Living Myth in Kalauna*, Berkeley/Cal. 1983. Questi studi vanno ben oltre i limiti descrittivi e analitici dei loro predecessori, indicando la via da percorrere allo studio accademico nell'analisi delle elaborate costruzioni mitologiche della regione culturale melanesiana.

[Aggiornamenti bibliografici:

K. Burridge, *Mambu. A Melanesian Millennium*, London 1960, rist. Princeton/N.J. 1995.

Miriam Kahn, *Stone-Faced Ancestors. The Spatial Anchoring of Myth in Wamira, Papua New Guinea*, in «Ethnology», 29 (1990), pp. 51-66.

Mary N. MacDonald, *Mararoko. A Study in Melanesian Religion*, New York 1990.

R. Pech, *Manub and Kilibob. Melanesian Models for Brotherhood Shaped by Myth, Dream and Drama*, Goroka 1991].

FITZ JOHN PORTER POOLE

MICRONESIA, RELIGIONI DELLA. [Questa voce si compone di due parti: una *Panoramica generale* sulla religione della Micronesia e uno studio più specificamente dedicato ai *Temi mitici* che la caratterizzano].

Panoramica generale

Nel 1838 l'esploratore francese Dumont D'Urville suddivise tutta l'area insulare del Pacifico in Polinesia, Melanesia e Micronesia. Da allora gli studiosi hanno continuato a discutere sull'idoneità dei tre termini per illustrare la varietà delle culture presenti in quelle aree, specialmente in Micronesia, dove gli antichi colonizzatori approdarono a più riprese portando con sé culture e lingue diverse. Anche il contatto tra le popolazioni locali e gli Occidentali non avvenne in modo univoco. Gli abitanti delle Isole Marianne, per esempio, furono convertiti al Cristianesimo dagli Spagnoli fin dal 1700, mentre l'isola Ifalik, nelle Caroline, divenne cristiana soltanto dopo la seconda guerra mondiale.

Quando, nel 1852, il missionario Luther Gulick arrivò nell'isola di Pohnpei, nel Pacifico centrale, trovò che il sacerdozio locale era del tutto scomparso e che i luoghi di culto, come il megalitico Nan Madol, erano ormai quasi abbandonati. La popolazione era stata infatti decimata dalle baleniere, i cui equipaggi avevano portato con loro malattie per le quali la popolazione locale non aveva difese immunitarie. L'isola di Kosrae, nelle Caroline, una delle più colpite, non contava più nemmeno un numero di abitanti sufficiente a ricoprire la complessa gerarchia sacerdotale e i numerosi compiti religiosi. Molti governi occidentali si erano precipitati nelle isole per reclamare una parte delle nuove colonie del Pacifico e così la Micronesia era rapidamente diventata un mosaico di amministrazioni fiduciarie, protettorati e colonie: spagnoli, tedeschi, inglesi, giapponesi e americani. Oggi invece tutte le isole della Micronesia, eccetto la statunitense isola di Guam, sono indipendenti.

Poche delle «piccole isole» alle quali la Micronesia deve il suo nome costituivano una unità politica al tempo dei primi contatti. Kosrae era l'unica isola con un governo centralizzato guidato da un unico *leader* e le isole più piccole talvolta avevano più di un capo. La

conformazione geologica delle isole è estremamente varia. Alcune, come Pohnpei che è una delle cosiddette isole alte, sono vulcaniche e hanno una vegetazione lussureggiante. Altre sono atolli corallini di pochi chilometri quadrati, che s'innalzano di qualche metro soltanto sul livello del mare. Le Isole Marshall, per esempio, sono costituite da un insieme di atolli corallini e di isole che coprono un'area complessiva di appena centoventi chilometri quadrati di terraferma, ma sono sparse all'interno di un'area marina di seicentomila chilometri. L'isola alta di Kosrae, al contrario, conta da sola una superficie di una settantina di chilometri quadrati e nel punto più alto, rappresentato dal monte Finkol, tocca i 630 metri di altezza sul livello del mare.

Nonostante le diversità interne della Micronesia, le sue culture e le sue religioni tradizionali paiono seguire alcuni schemi condivisi, che sono particolarmente evidenti se si considerano tre aspetti della cultura delle popolazioni locali: la concezione del cosmo, degli spiriti che lo popolano, e i sistemi di interazione tra spiriti e uomini.

Come possano essersi formati questi tratti comuni in isole abitate da popolazioni diverse, che parlano lingue differenti e che sono separate da distanze spesso estremamente ampie, è un fenomeno tuttora non chiaro. In parte la spiegazione risiede nel fatto che gli abitanti della Micronesia sono stati, e rimangano tuttora, tra i più abili costruttori di imbarcazioni e tra i più esperti navigatori del Pacifico, tanto da padroneggiare le tecniche necessarie a trasformare l'oceano da ostacolo a mezzo di colonizzazione e di commercio a lunga distanza. Tra le prove dei traffici della Micronesia precoloniale figura un sistema di commercio e di scambio estremamente organizzato, detto *sawei* (canestro), che collegava la popolazione di Yap con gli atolli delle Caroline centrali attraverso le Isole Ulithi, che fungevano da tappa intermedia. Dagli scambi di vasellame sappiamo che questo sistema era già attivo nel VII secolo d.C.

La visione del cosmo in Micronesia e i suoi spiriti. Le concezioni che i popoli della Micronesia hanno del cosmo permettono loro di spiegare la procedura e le ragioni per le quali si verificano gli eventi, così come accade presso le popolazioni della Polinesia e della Melanesia. Il cosmo definisce le sfere di azione degli spiriti e degli uomini. All'interno del cosmo vi sono luoghi per gli dei, per gli spiriti degli antenati e per gli uomini viventi. Vi sono anche luoghi destinati agli uomini dopo la morte, luoghi in cui i defunti vengono esaminati e luoghi in cui i vivi possono interagire con i loro parenti defunti.

La maggior parte delle rappresentazioni del cosmo delle popolazioni della Micronesia raffigura il mondo celeste come una coppa rovesciata, articolata in diversi livelli popolati da differenti categorie di divinità. Le isole della Micronesia sorgono su colonne che si ergono dal fondo del mare e il fondo del mare è una botola che si apre sopra un mondo non sotterraneo, bensì sottomarino. Secondo gli abitanti di alcune isole, quella è la meta dei defunti.

I primi etnografi riportarono descrizioni e raccolsero persino illustrazioni che rappresentavano il cosmo, tra cui un prezioso disegno fatto da un indigeno di Puluwat nel 1910. La coppa rovesciata è l'immagine più frequente, ma vi sono alcune variazioni. A Ponhpei, per esempio, la volta celeste era rappresentata come il tetto delle grandi case per le cerimonie. Nelle Isole Marshall, invece, quattro cariatidi di aspetto maschile sostenevano il cielo ai quattro punti cardinali. Quando queste cariatidi cadono addormentate, però, i quattro angoli dei cieli crollano, per cui la volta celeste diventa una coppa rovesciata. Sugli atolli di Kiribati, infine, il cosmo è raffigurato come una gigantesca valva di mollusco che il dio Naurea cercò di forzare affinché vi penetrasse dentro la luce. Non riuscendovi, Naurea persuase Riki ad aiutarlo. Quando Riki ottenne il suo scopo, venne ricompensato con la perdita delle gambe e la trasformazione nell'anguilla o serpente del cielo, ossia nella Via Lattea.

Curiosamente il sole, la luna e le stelle – così importanti per i navigatori – non rivestono un ruolo di primo piano in gran parte delle religioni della Micronesia, salvo la rilevante eccezione di Kiribati. Kiribati è influenzata dalle religioni della Polinesia, nelle quali il sole e la luna svolgono invece un ruolo assai importante sia nel mito che nei riti. Anche a Palau vi sono tracce di miti legati al sole e alla luna, e le costellazioni di Antares e delle Pleiadi sono presenti nella mitologia delle Isole Marshall. Liktanur, nella narrazione mitica delle Marshall, è la madre di due fratelli e chiede al figlio maggiore Tumur (Antares) di portarla con lui in una gara di canoe, ma egli non vuole avere un peso superfluo. Invece il fratello minore Jebro (le Pleiadi) prende con sé la madre e, quando la gara ha inizio, Liktanur apre un involto, ne trae l'attrezzatura e issa la prima vela. Quando Jebro supera la canoa del fratello maggiore, Tumur s'impossessa della barca a vela, ma la saggia Liktanur blocca parte del sartiame e Tumur non riesce a cambiare rotta. Liktanur e Jebro arrivano primi nella gara e si nascondono nella boscaglia. Quando Tumur finalmente approda si autoproclama vincitore e capo. A quel punto Liktanur e Jebro escono dal loro nascondiglio e Liktanur proclama nuovo capo il giovane Jebro.

Questo mito è uno di quelli che sono definiti miti normativi, tipici della mitologia della Micronesia. In questo caso esso serve a illustrare la legge non scritta secondo la quale il grado di capo (*irooj*, *lerooj* o *iroojlaplap*) si acquisisce su base matrilineare. In tempi recenti i

cristiani del remoto atollo di Ujelang hanno reinterpretato questo mito del successo di Jebro, ossia del sorgere della costellazione delle Pleiadi, che diventa visibile intorno a Natale, come un simbolo della nascita di Gesù.

Anche gli abitanti di Pohnpei conoscono questo mito, al quale attribuiscono significati sia politici che religiosi. Una donna di nome Likitanir organizza una competizione di canoe, ma nessuno dei suoi figli le dà ascolto salvo il più piccolo, Margiregir, che le obbedisce e la carica sulla propria imbarcazione. Likitanir insegna al figlio ad andare a vela e lo nomina *nahnmwarki* (capo supremo, equivalente dello *iroojlaplap* delle Marshall). Margiregir diventa Margiri a Yap, dove è uno dei fondatori mitici dei centri politici e religiosi. Questa narrazione mitica, così come molte altre, ha cancellato i limiti geografici e culturali imposti dalla presenza dell'oceano e dalle differenze linguistiche, ed è divenuto uno degli elementi comuni della mitologia della Micronesia.

Il mondo degli spiriti. Il mondo degli spiriti che popolano il cosmo esemplifica una caratteristica tipica della Micronesia: la coesistenza di una grande varietà di figure, caratterizzate però da una serie di elementi comuni. Molte delle isole attribuiscono a varie categorie di spiriti lo stesso termine di lingua chuuk, *énú*, o un suo derivato, per descrivere la miriade di spiriti che riempiono il loro cosmo. Lungo tutta la Micronesia questi spiriti possono essere raggruppati in alcune categorie principali:

- gli dei del cielo, spesso chiamati grandi spiriti. Un esempio è Enúúnap degli abitanti di Chuuk. Spesso il figlio o il fratello del dio del cielo, lo spirito il cui nome è talvolta reso come Luk o Nuuk, opera per conto della divinità celeste;
- le divinità protettrici, che sono direttamente e positivamente coinvolte nell'esistenza degli uomini, benché dimorino talvolta nei cieli più alti. In certi casi le divinità donano la cultura e le tecniche, come accade con Liktanur, la divinità delle Isole Marshall che ha insegnato all'umanità la fondamentale arte di andare a vela;
- gli antenati delle famiglie, delle linee di discendenza e dei clan. Sono questi gli spiriti che assumono il controllo dei loro parenti in vita e offrono loro consiglio, aiuto e premonizioni. L'atteggiamento degli abitanti della Micronesia nei confronti di questi spiriti va da quello che comunemente è definito culto degli antenati a una forma di venerazione che assomiglia alla pietà filiale;
- gli spiriti della natura (*troll*, orchi e gnomi). Questi spiriti sono topograficamente legati a località specifiche, come gli spiriti della scogliera della Main Lagoon di Chuuk;
- gli spiriti trickster. Il trickster è una figura mitica comune a Polinesia e Micronesia. Il suo nome è Olifat (Wonofáát) a Chuuk, Letau nelle Marshall, Nareau a Kiribati e Māui nelle Hawaii polinesiane. In certi casi si tratta di un vero e proprio trickster, una figura archetipica che agisce sempre scorrettamente, non rispetta alcuna regola e si infila nel letto della moglie di suo fratello. In altri casi, invece, è un essere crudele che, secondo molti racconti, arriva a uccidere uno dei suoi fratelli. Egli, tuttavia, può rivelarsi anche utile: nella mitologia di alcune isole è stato proprio lui a portare il fuoco all'umanità. In generale, egli svolge il ruolo di protagonista in una serie di narrazioni a sfondo morale, che hanno lo scopo di indicare ciò che non si deve fare, piuttosto che evocare le punizioni soprannaturali inflitte a chi infrange le regole imposte dalla cultura.

Esistono comunque molte altre divinità che non rientrano in queste categorie. La maggior parte delle culture possiede una divinità locale le cui attività prevalgono per importanza su tutte le altre. Sull'atollo di Ifalik, nelle Caroline centrali, questa divinità si chiama Tilitur, che venne inviato dalla suprema divinità celeste Enúúnap a prendersi cura della popolazione dell'atollo. Subito dopo la seconda guerra mondiale gli antropologi documentarono la venerazione che la popolazione di Ifalik mostrava per Tilitur nonché le relazioni tra il dio e i suoi fedeli, che spesso venivano posseduti da quello.

Due tipi di esseri spirituali sono rari o completamente inesistenti in Micronesia: la figura della divinità onnipotente e increata, e quella della divinità esclusivamente malvagia. Nel pantheon della Micronesia non compare di solito un creatore increato, precedente all'universo e agli altri dei. Naurea delle Kiribati, per esempio, apre le valve di una conchiglia cosmica per lasciar entrare la luce nel mondo, ma il mondo esisteva già da prima. Vi è una sola famosa eccezione: nel 1917 l'etnologo Wilhelm Müller pubblicò un mito di Yap che parlava di una divinità increata la quale, con il solo ausilio del pensiero, aveva dato origine alle altre divinità, le quali, a loro volta, avevano creato le isole, gli uomini, le piante e i pesci. Nel 1996, tuttavia, Dobbin non trovò più, presso l'attuale popolazione di Yap, alcuna testimonianza di questo dio, che era chiamato Gavur li yel yel.

Il pantheon della Micronesia non contempla neppure una divinità veramente onnipotente, né una incarnazione del male come Satana o il diavolo della cosmologia occidentale, nonostante i tentativi dei primi missionari cristiani di identificare Enúúnap con il Dio giudaico-cristiano e i vari trickster con Satana. Enúúnap, come Zeus o Giove della mitologia greco-romana, si fa

coinvolgere dai capricci dei figli e viene rimbrottato dalla moglie e dunque, qualunque cosa succeda, non è onnipotente. Nella categoria degli spiriti maligni, poi, nessuno è totalmente malvagio come il Satana cristiano. I trickster Letau, Nareau, Wonofáát e Yalifath, infatti, sono piuttosto una mescolanza di cattiveria, stupidità e astuzia, e agiscono di volta in volta come portatori di doni, assassini, oppure come semplici anche se grossolane macchiette.

In qualche raro caso compare un'ulteriore tipologia di spiriti, che si manifesta quando un defunto ritorna tra gli uomini per possedere il corpo di un vivente. William Lessa (1961) documentò uno dei pochi esempi nel caso di un bambino di Ulithi di nome Marespa, nato intorno alla metà del XIX secolo, il cui spirito aveva preso possesso di suo padre. Lo spirito di Marespa aveva rapidamente ispirato un culto di cura e di guarigione che si diffuse nelle altre isole, incluse Yap, Ngulu e gli atolli a sud di Palau.

I diversi ruoli nel mondo degli esseri spirituali. Nella maggior parte delle isole è possibile abbozzare un albero genealogico degli esseri spirituali, ma è praticamente impossibile tracciare una genealogia precisa. Allo stesso modo variano le caratteristiche attribuite a ciascuno di essi. Olifat (Wonofáát) è un trickster e talvolta uno spirito crudele nella Micronesia orientale, mentre a Yap si sdoppia in Yelafath il Vecchio (un dio che crea gli altri dei) e in Yelafath il Giovane (il trickster). Lo stesso schema ricorre anche a Kiribati, dove Nareau si manifesta sia come creatore, sia come trickster. Nella tradizione degli abitanti di Chuuk, Luk e Lukenleng (o Nuuk e Nuukeyìnen, letteralmente «metà del cielo») sono un unico dio, un dio che è una specie di erede legittimo di Enúúnap, del quale compie la maggior parte del lavoro. Nella tradizione di Yap, invece, Lug (Luk) è il dio della morte che aleggia sugli uomini che restano intrappolati nella sua rete, mentre Lukenlang è una divinità completamente diversa.

Le divinità protettrici guidavano il lavoro quotidiano degli artigiani, dei guaritori, di coloro che confezionavano i farmaci e dei navigatori, promettendo loro successi professionali o proficue battute di pesca. La mescolanza di religione e vita quotidiana andava oltre la semplice benedizione di una nuova canoa o di una casa, o le preghiere per l'incolumità dei naviganti. I celebri navigatori di un tempo avevano appreso la loro arte grazie a una pratica regolata dai riti religiosi. Una cerimonia elaborata, infatti, li avviava alla professione e ogni volta, prima di salpare, essi dovevano celebrare riti complessi. Anche nel campo della medicina i canti di risanamento e le formule necessarie per preparare i farmaci provenivano, in definitiva, dagli esseri spirituali attraverso i sogni, le possessioni e la *trance*, oppure attraverso un anziano che diveniva il tramite dei doni degli esseri superiori.

Le divinità creatrici, gli dei celesti, hanno diversi modi di interagire con il cosmo e con gli uomini. Alcune delle grandi divinità celesti guardano con distacco all'esistenza umana, avendo terminato la loro opera creatrice ed essendosi ritirati nella beatitudine di uno dei cieli più alti. Ma nella tradizione chuuk i sacerdoti di alto grado (*itang*) invocavano gli dei celesti Enúúnap e Luk affinché guidassero i loro uomini in battaglia. Il mito della creazione diffuso nelle Isole Marshall ricorda i primi capitoli della Genesi, laddove Dio dice: «Sia fatto...», ed ecco, è: questo delle Marshall, inoltre, è l'unico caso in cui le supreme divinità celesti inviano sulla terra una divinità affinché insegni agli uomini l'arte di costruire le canoe, di andare a vela e di fare i tatuaggi.

La mitologia di Pohnpei propone invece un'interessante antinomia. L'universo di Pohnpei viene creato dall'opera sinergica di divinità e di uomini. Una piovra soprannaturale guida i primi colonizzatori umani fino al luogo in cui verranno collocate le rocce che costituiranno Pohn-pei (letteralmente, «sopra un altare di pietra»). Il dio Dau Katau assegna per la prima volta il titolo di *soumenlang* a un sacerdote di Salapwuk e questo atto, secondo l'informatore orale Bernart Luelen, segna l'inizio della religione e del sistema di titolatura in uso a Pohnpei. Dopo l'estinzione della dinastia Sau Deleur, il dio Luk apparve sopra una canoa galleggiante nel cielo. Il sommo sacerdote dell'epoca, Soukisenlang, e il capo dell'isola di Ant vennero condotti fino alla canoa e parlarono con Luk. Insieme essi decisero la futura struttura politica di Pohnpei, costituita da Stati autonomi (*wehi*), ciascuno retto da un capo supremo, il *nahnmwarki*.

L'importanza di ciascun tipo di essere spirituale varia da isola a isola, ancora una volta seguendo il tipico schema micronesiano che mescola diversità e somiglianza. Nella Main Lagoon di Chuuk e negli atolli vicini, per esempio, gli spiriti degli antenati avevano un ruolo fondamentale, mentre sulla vicina Pohnpei la supremazia spettava a divinità supreme come Dau Katau o Luk.

Dove gli esseri spirituali e gli uomini si incontrano: i luoghi. Gli antichi abitanti della Micronesia credevano nell'esistenza di particolari luoghi fisici in cui il divino e l'umano potevano incontrarsi, e questa credenza nella natura sacra o tabu di certi siti è ancora presente all'inizio del XXI secolo.

Luoghi sacri collocati nelle abitazioni erano comuni in tutta la Micronesia. Nelle isole orientali di lingua chuuk, per esempio, sacrari portatili o piccoli altari pensili, spesso a forma di canoa a doppio scafo in miniatura, costituivano il luogo in cui gli spiriti degli ante-

nati potevano abitare insieme ai loro discendenti. Ad essi venivano portate offerte di fiori e di cibo, ed era al sacrario domestico che gli spiriti degli antenati potevano possedere il corpo di un loro familiare, detto in questo caso *wáátawa*, così che potesse rispondere alle domande dando voce allo spirito, predicendo avvenimenti e lutti e dando consigli ai viventi.

I luoghi sacri spesso coincidevano con i luoghi dell'esistenza comune. A Palau, per esempio, il *kerong* (la persona che cadeva in *trance*, posseduta da un dio, così come il *wáátawa* di Chuuk) spesso celebrava il rito nella propria abitazione. Le piattaforme di rocce sopraelevate (*taliuw*) a Yap costituivano contemporaneamente sia la dimora degli dei, sia l'abitazione dei sacerdoti. A Pohnpei un certo numero di formazioni rocciose naturali erano considerate luoghi sacri in cui, nel tempo delle origini, gli dei avevano dato all'isola la sua forma fisica e la sua cultura.

I luoghi sacri, comunque, possono avere anche altre origini. A Kiribati i teschi degli antenati costituivano una sorta di sacrario portatile, al quale i discendenti si rivolgevano nelle loro abitazioni e che si portavano appresso in occasione delle danze rituali che si svolgevano nella grande casa comune, il *maneba*. Questo culto dei teschi, come venne chiamato da Sir Arthur Grimble, attribuiva carattere sacro al luogo in cui i teschi venivano portati.

Dove gli esseri spirituali e gli uomini si incontrano: i riti. Gli abitanti della Micronesia cercavano il contatto con gli esseri spirituali che dimorano nel cosmo anche attraverso i riti.

I riti domestici. Il rito più semplice e più diffuso in tutta la Micronesia era probabilmente quello condotto nella casa o nell'imbarcazione in cui viveva la famiglia del defunto al quale era dedicata la cerimonia del ricordo. Questi riti erano eseguiti nei piccoli sacrari domestici in tutta la Micronesia, anche in quei luoghi che possedevano grandi centri di culto come Lelu a Kosrae. A Nauru il sacrario domestico era collocato presso il palo centrale dell'abitazione, dove veniva deposto in dono cibo per gli antenati (poi sostituito, per i convertiti al Cattolicesimo, da una immagine di Gesù). Anche l'altare o sacrario pensile delle isole di lingua chuuk, il *faar*, costituiva essenzialmente un sacrario domestico per la famiglia, nel quale porre fiori, ghirlande e cibo. In certe zone il rito era ancor più semplice. A Palau, per esempio, bastava appendere la borsa del betel (un sacchetto nel quale si conservava l'occorrente per masticare le noci di betel) al muro della casa e offrire in dono un boccone di cibo. A Kiribati i teschi degli antenati defunti venivano conservati in casa e trattati assai informalmente, parlando loro, offrendo loro sigarette e persino soffiandovi dentro il fumo.

La divinazione. Gli abitanti della Micronesia praticavano tutta una serie di riti di divinazione ai quali ricorrevano per prendere decisioni e per predire il futuro. I metodi più semplici per sondare l'ignoto erano per la verità abbastanza poco religiosi, a base di tarocchi, oroscopi e chiromanzia. La divinazione contemplava anche l'analisi del numero e della posizione dei nodi delle giovani fronde di palma. Talvolta al loro posto si impiegavano delle pietre lanciate in terra. Un equivalente micronesiano della lettura delle foglie del tè consisteva nell'esaminare le righe interne del guscio di una noce di cocco. Queste erano tutte forme di divinazione personale e individuale, e alcuni eccellevano nell'una o nell'altra di tali pratiche.

Gli indovini professionisti operavano invece secondo varie tecniche. I *kerong* di Palau, per esempio, potevano prestarsi a pratiche di predizione o accettare di rispondere a domande a pagamento nella loro abitazione, nascosti dietro uno schermo, posseduti dagli spiriti ma, a quanto sembra, non in stato di *trance*. In certi casi riservavano alle pratiche divinatorie speciali capanne annesse alle loro case. A volte masticavano rapidamente e poi sputavano noci di betel per stimolare lo stato di *trance*, durante il quale parlavano a nome dello spirito che li possedeva. Altre volte toccava a un'altra persona il compito di interpretare le parole dell'indovino caduto in *trance*.

Alcuni villaggi di Palau erano governati da un dio o da una dea, i quali trasmettevano le loro decisioni attraverso il *kerong* più influente: talvolta questi divinatori e oracoli finivano per costituire una minaccia per i capi politici locali. Uno dei pochi movimenti nativisti della Micronesia portò a un *revival* delle arti divinatorie e, nel 1915, un *kerong* di nome Tamadad sviluppò una religione sincretistica che combinava antichi rituali estatici e riti di risanamento e cura con alcuni elementi cristiani. Questa religione, nota come Modekngei, esiste tuttora.

I riti estatici. In Micronesia i riti di divinazione portavano logicamente a forme di rito estatico, che comprende *trance* e stati alterati di coscienza spesso interpretati come possessione. La *trance* e la possessione si possono trovare nella cultura passata e in quella presente di quasi tutti gli atolli e le isole della Micronesia. I sacerdoti dei grandi centri di culto a Pohnpei e Kosrae, per esempio, si servivano della *trance* nei riti di divinazione. L'*ibonga* di Kiribati, che Sabatier descrive di volta in volta come un indovino, un mago, un divinatore, un dottore, un profeta, un operatore di miracoli e un ciarlatano, faceva continuamente ricorso alla *trance*. Sull'atollo di Ifalik, invece, le donne che cadevano in *trance* erano spesso le ispiratrici di nuovi canti, e la stessa cosa accadeva anche a Yap.

La tradizione di *trance* e possessione meglio documentata è quella degli atolli di lingua chuuk, in particolare la tradizione della Main Lagoon di Chuuk, dove si credeva che gli spiriti degli antenati si posassero sulle spalle dei loro discendenti in vita e li possedessero. I prescelti quale tramite degli antenati erano chiamati *wáátawa* o *wáánaanú*, letteralmente «la canoa dello spirito». Questa possessione, tuttavia, non avveniva in modo automatico e spesso si discuteva, alla veglia funeraria e al funerale, sulle probabili caratteristiche propizie o dannose dello spirito del defunto, augurandosi che lo spirito scendesse dal sacrario pensile (*faar*) per possedere un parente che, portando prezioso consiglio ai vivi, sarebbe divenuto il *wáánaanú* della famiglia e della parentela. Secondo alcune ricerche, questa tradizione sarebbe ancora viva su certi atolli, sebbene la figura del *wáánaanú*, intesa come ruolo ufficiale all'interno della comunità, sia divenuta rara dopo la seconda guerra mondiale.

Quella che ha trovato un modello di continuità nelle comunità chuuk è una forma di possessione e *trance* più volontaria, diffusa specialmente tra le ragazzine. I segni di uno stato alterato sono chiaramente presenti nella trasformazione dell'individuo. Secondo Dobbin, la *trance* di possessione è una prassi culturalmente accettata con cui le giovani donne possono manifestare i loro problemi, specialmente i problemi familiari, che il loro *status* culturale proibisce loro di affrontare in altro modo. Se una ragazza è posseduta da sua madre o da sua nonna, il sistema sociale matrilineare dei Chuuk permette alla donna più anziana di rimproverare i membri maschi della famiglia. Al giorno d'oggi la *trance* di possessione è documentata in altre isole della Micronesia, ma è piuttosto rara. Il caso degli abitanti di Chuuk è un esempio classico di continuità e di cambiamento in un complesso rituale della Micronesia.

I riti funerari. I riti funerari variano da isola a isola. La veglia e i riti funerari di Palau si concentrano sulla trasmissione dell'eventuale titolo del defunto e sul tentativo di determinare la causa della sua morte. Le donne più autorevoli del gruppo, che può essere un clan, una famiglia allargata o un villaggio, si riuniscono tra loro e una di loro tiene in mano un mazzo di rami di *sis* (*Cordyline fruticosa*). Le donne elencano ad alta voce le possibili cause della morte e, se il mazzo di *sis* ondeggia, significa che la causa vera è stata individuata. Talvolta si invita a questa cerimonia qualche donna nota per le sue capacità divinatorie. Secondo le documentazioni più antiche, pare che le donne che reggevano il mazzo di rami fossero ritenute possedute dagli spiriti, ma questa teoria non è sufficientemente suffragata da prove. Durante i funerali a Palau è possibile ancora assistere a fenomeni di *trance* senza possessione, così come accadeva nel passato.

Anche i riti di inumazione variano molto da isola a isola. A Yap i defunti sono considerati una fonte di contaminazione e i parenti più prossimi abbandonano l'abitazione del defunto il più velocemente possibile, rimanendo isolati dagli altri e sottoponendosi a una rigida dieta anche per più di tre mesi. In molte regioni, come accade tuttora sull'isola di Yap, personaggi di rango superiore vengono inumati da individui di rango inferiore e privi di proprietà ai quali hanno concesso i loro benefici. Un tempo, presso i Chuuk, i funerali avvenivano spesso in mare, mentre a Kosrae erano comunemente effettuati nei poderi di famiglia. In molte regioni, infine, la sepoltura del cadavere aveva carattere temporaneo: le ossa e il teschio venivano in seguito esumati e collocati in un posto d'onore, solitamente nell'abitazione. In molte società matrilineari sopravvivono tuttora alcune delle antiche usanze, sebbene i cimiteri cristiani abbiano sostituito i più antichi luoghi di sepoltura.

I riti terapeutici. La medicina tradizionale o locale è ancora comunemente impiegata in Micronesia, così come in molte altre aree del Pacifico. Quanta parte di essa sia ricollegabile alle credenze negli esseri spirituali e ai loro riti è impossibile definire. Nelle isole a larghissima maggioranza cristiana oggi nessuno vuole passare per pagano e l'impiego dei riti terapeutici tradizionali avviene spesso in segreto. I rimedi possono essere impiegati senza alcun accompagnamento di canti tradizionali, oppure mormorandone soltanto le formule. Dobbin, tuttavia, descrive il caso di una madre, cristiana devota, che si preparava a diventare una esperta di medicina ricevendo in sogno gli incantesimi terapeutici.

Il ricorso alla medicina locale comincia in genere con una diagnosi informale della malattia, oppure con l'intervento più formale di un diagnosta specializzato, che si serve della divinazione per determinare quale potenza spirituale è responsabile di quella malattia. In molti casi si ricorre poi a un altro specialista, che ha invece la capacità di curare la malattia. Le cerimonie terapeutiche sono generalmente eventi pubblici che richiedono la presenza dei familiari e degli amici del malato. Il luogo in cui si possono reperire le piante medicinali e i dettagli delle ricette, invece, devono essere tenuti segreti.

Presso i Chuuk, uno specialista di medicina locale può talora ricevere incantesimi e ricette in stato di *trance*, ma il metodo più comune è attraverso i sogni mandati dagli spiriti. Le formule dei rimedi possono anche venire insegnate da un anziano, o persino acquistate, ma la capacità di guarire vera e propria proviene, specie a Chuuk e Pohnpei, dagli spiriti.

I riti di fertilità e di crescita. Questa categoria comprende riti intesi ad accompagnare la gravidanza e il parto e riti destinati ad assicurare un buon raccolto in terra e una pesca copiosa in mare. A Yap il *tamarong*

(sacertdote, mago, evocatore o indovino) visitava periodicamente la donna incinta, impartendole formule rituali o incantesimi (*pig*) per assicurare la nascita di un bambino sano. I riti chuuk di fertilità delle coltivazioni erano probabilmente tra i più elaborati presenti presso le comunità minori della Micronesia.

Il frutto dell'albero del pane era l'alimento fondamentale del mondo chuuk e gli spiriti di questo albero si pensava vivessero nella parte meridionale del cosmo. Presso questa comunità esisteva la figura dell'«invocatore» dell'albero del pane, il cui compito consisteva nell'invitare gli spiriti a recarsi presso le piante, cosicché i fiori potessero sbocciare e produrre un raccolto abbondante. Questo invocatore era così importante che, dopo la morte, la sua laringe o l'intero suo corpo potevano essere mummificati, allo scopo di evitare che egli portasse via con sé gli spiriti nell'Ewúr, la mistica abitazione degli dei e delle dee dell'albero del pane.

All'approssimarsi della stagione del raccolto dell'albero del pane, l'invocatore cominciava i suoi giri, soffiando in una conchiglia e chiamando alla fioritura gli spiriti o le anime degli alberi. A Puluwat si ricordano ancora alcune delle preghiere e delle suppliche dell'invocatore, considerato uno specialista rituale d'alto rango. Il suo compito consisteva nel rivolgere suppliche, implorazioni e preghiere e nel riunire gli uomini potenti dell'isola in una processione durante la quale egli guidava il corteo salmodiando, mentre i seguaci rispondevano ogni qualvolta egli faceva ondeggiare il suo bastone a forma di lancia. A ciascuno degli insediamenti delle famiglie allargate il corteo si fermava e l'invocatore affondava il suo bastone nel terreno, raccoglieva un poco di terra e la metteva in un cesto. Quel terriccio veniva infine scaricato nel podere dell'invocatore e lo stesso rito era ripetuto lungo tutto l'atollo.

La rappresentazione fisica del dio dell'albero del pane, una anguilla di mare chiamata *Hewanu*, compariva talora sulle coste di Puluwat. Non appena se ne avvistava una, l'invocatore la catturava, la rinchiudeva tra due stuoie e la portava in una casa comune. Soltanto l'invocatore (o sacerdote, come lo chiamano i resoconti più antichi) poteva interpretare il significato dell'anguilla sacra. Talvolta la sua presenza stava a indicare che un membro della piccola cerchia di coloro che per tradizione si prendevano cura dell'anguilla stava per morire: in questo caso il rito si trasformava in un lamento funerario per la morte imminente. Altre volte era lo stesso invocatore a investigare presso l'anguilla circa il grado di impegno lavorativo dei suoi conterranei. L'anguilla veniva collocata sopra una speciale piattaforma che le donne adornavano con ghirlande di fiori profumati e presso la quale gli uomini portavano in offerta noci di cocco. All'inizio tutti potevano andare a porgere i propri omaggi al dio dell'albero del pane, ma poi il permesso veniva accordato ai soli uomini e, infine, soltanto il ristretto numero dei servitori del dio anguilla vegliava fino a che l'anguilla non veniva riportata in mare.

L'anguilla costituiva un simbolo importante per tutta la Micronesia. La dea dell'albero del pane di Kosrae, Sinlanka, era rappresentata da una anguilla e il grande rito di Nan Madol a Pohnpei prevedeva il sacrificio di una tartaruga offerta a una vorace murena. A Pohnpei esistono anche numerosi miti sulle più piccole anguille d'acqua dolce.

I grandi riti di Nan Madol e Lelu. Nan Madol a Pohnpei e Lelu a Kosrae erano elaborate costruzioni in pietra che fungevano insieme da centri cerimoniali e, al contempo, da residenza delle autorità e di gruppi sacerdotali gerarchicamente ordinati.

Kosrae accentrava tutte le funzioni governative in un unico capo o re, il *tokosra*, e aveva diverse gerarchie sacerdotali, ciascuna destinata a una divinità principale, come Sinlanka. Alcuni sacerdoti abitavano nel centro rituale e politico di Lelu a Kosrae, mentre altri vivevano in vari luoghi sacri sparsi per l'isola. In certe ricorrenze tutti i sacerdoti del territorio si recavano a Lelu, alla testa di processioni, per celebrare ricorrenze importanti, quali l'incoronazione del re e della regina.

Nan Madol, residenza del re della dinastia Sau Deleur, aveva una parte riservata al suo seguito sacerdotale. Presso la dimora e la corte dei Sau Deleur vi era la minuscola isoletta di Idet, dove si svolgeva il sacrificio della tartaruga offerta alla murena. Fino a che punto Nan Madol esercitasse un controllo effettivo su Pohnpei è argomento controverso, dal momento che altri centri rituali guidati da sacerdoti continuarono a esistere come entità indipendenti.

La cerimonia della tartaruga offerta alla murena rappresenta forse il culmine di un più articolato e antico rito dal simbolismo piuttosto problematico. Secondo Rufino Mauricio, un archeologo di Pohnpei esperto nelle tradizioni orali, il rito di Nan Madol combina un rito più antico, incentrato sui luoghi sacri, con culti più recenti tributati ad animali vivi, come l'anguilla. Secondo un'altra interpretazione basata sul significato di *wehi*, che indica la tartaruga, ma che designa anche le principali unità territoriali nelle quali è suddivisa Pohnpei, tre *wehi* sacrificarono la loro indipendenza e la loro autonomia al vorace appetito della dinastia dei Sau Deleur.

Nessuna di queste interpretazioni è del tutto soddisfacente, specialmente se si pensa che il rito sopravvisse alla caduta dei Sau Deleur e fu abolito da uno dei capi supremi (*nahnmwarki*) dell'area di Nan Madol dopo che un sacerdote aveva ucciso le murene perché non gli era stata riconosciuta la sua parte di carne di tartaruga. Dopo il 1860 circa, il clero scomparve del tutto, insie-

me con i sacrifici animali. Ora Nan Madol è abbandonata, segno della resistenza, tipica di Pohnpei, verso ogni forma di centralizzazione.

La struttura politica dopo la caduta dei Sau Deleur segna un punto di svolta nello sviluppo della religione di Pohnpei. Prima di Nan Madol e della dinastia dei Sau Deleur, infatti, la presenza di uno o due centri sacerdotali di culto attesta l'esistenza di un sommo sacerdote che era al contempo il capo politico dell'area. Almeno uno di questi sommi sacerdoti e capi, il *soukisenleng* (letteralmente, «maestro di una parte del cielo»), alla fine si aggregò alla struttura dei capi supremi autonomi (*nahnmwarki*) successiva alla presa del potere da parte dei Sau Deleur e si arrogò, o gli venne conferito, il sommo titolo di *nahnmwarki*, mentre i suoi sacerdoti assunsero titoli meno nobili. Il capo o *nahnmwarki* del *wehi* meridionale di Wene è ancora oggi chiamato *soukisenleng* e gli altri nobili dell'isola portano tuttora i vecchi titoli sacerdotali. Secondo Mauricio, questa svolta rappresenta una primitiva forma di secolarizzazione: della gerarchia sacerdotale non restano che i titoli, anche se non è possibile determinare con sicurezza in quale periodo essa perse le sue funzioni religiose.

Alcuni elementi degli antichi riti sacerdotali sono ancora presenti nelle case cerimoniali (*nahs*) dei *nahnmwarki*. Le offerte rituali di *sakau* (*Piper methysticum*, noto come *kava*) vengono ancora compiute secondo le modalità di un tempo. L'offerta di *sakau* fa parte di un rito di riconciliazione formale condotto dai capi che, oggigiorno, è stato incorporato nel sacramento cattolico della remissione dei peccati. Attualmente il *sakau*, sotto forma di bevanda dalle proprietà blandamente narcotiche, è stato del tutto secolarizzato e costituisce la principale consumazione in appositi locali.

La danza come rito sacro. Su molte isole la danza tradizionale è tutt'altro che scomparsa. A Guam si esegue una cosiddetta danza rituale del fuoco per gli ospiti dell'hotel Hilton. Mentre Palau si sforza di riportare in vita le proprie danze tradizionali, due altre aree, Kiribati e Yap, non hanno bisogno di rievocazioni. Non si sa con esattezza quale grado di sacralità si debba attribuire alla danza di Kiribati, benché un tempo si ritenesse che i danzatori fossero ispirati dagli spiriti. A Yap, invece, la danza sacra è tuttora vitale. Talvolta gli uomini o le donne eseguono la danza per il loro villaggio, vietando la presenza agli estranei. Yap è ora a maggioranza cattolica e la danza sacra è regolarmente eseguita come parte della liturgia. All'adorazione della croce del Venerdì Santo le donne eseguono una danza di lutto e cordoglio; la vigilia di Pasqua, invece, si danza l'*Exultet*, l'inno di resurrezione. All'ordinazione di un sacerdote o di un diacono il rito cattolico è seguito da danze tradizionali. Come faceva notare un abitante di Yap al termine della cerimonia, «ora ha inizio la liturgia vera».

Alla fine del XIX secolo sulle Isole Mortlocks di Chuuk si assistette a un forte recupero delle danze tradizionali. I missionari protestanti, che pensavano che tali iniziative fossero ispirate dagli spiriti e possedessero alcuni risvolti osceni, temettero di dover fronteggiare un ritorno all'antico paganesimo, mentre le autorità coloniali tedesche incoraggiarono, al contrario, questa tendenza. Le varie denominazioni reagirono ciascuna a suo modo. A Kosrae e sulle Marshall, dove la confessione cristiana dominante era quella dei congregazionalisti di Boston, si impose alle donne di coprirsi il seno, tradizionalmente nudo, con il *muumuu*, il lungo vestito di cotone multicolore. A Yap, al contrario, alle funzioni cattoliche assistevano senza problemi donne a seno nudo e uomini in succinto perizoma che copriva appena i genitali.

Quel che avviene al momento della morte. Una credenza che accomuna quasi tutta la Micronesia è quella secondo cui l'anima o lo spirito abbandona il corpo tre o quattro giorni dopo la morte. Su certe isole, come le Marshall, i primi studiosi non furono in grado di isolare una chiara nozione di anima nelle credenze locali, probabilmente perché gli abitanti della Micronesia non distinguevano tra anima e spirito, o forse perché lo spirito rivestiva le stesse funzioni che ha l'anima nelle tradizioni occidentali. Gli abitanti di Yap e di Chuuk credevano che ogni singolo individuo avesse al proprio interno due spiriti: un'anima spirito-buono, *ngúnúyééch*, e un'anima spirito-malvagio, *énúngngaw*. Lo spirito buono aveva l'aspetto di un doppio spirituale della persona vivente e quindi poteva apparire ai vivi. I Chuuk possedevano anche una parola specifica per «anima», *gnúnú*.

In quasi tutta la Micronesia era diffusa anche la credenza secondo la quale lo spirito di un defunto poteva intervenire a favore dei propri discendenti. Questa tradizione sta alla base di quel che i primi relatori definirono culto degli antenati, ma la denominazione è fuorviante. Il defunto può in effetti essere collocato nella stessa categoria delle divinità celesti e talvolta, come nel caso dei Chuuk, il *ngúnúyééch* buono può diventare un *énú*, termine con il quale tutta la Micronesia indica gli dei e le dee, le divinità protettrici e gli spiriti pericolosi della terra e del mare. Varie isole hanno anche un termine composto che associa un *énú* con uno spirito che in origine era un essere umano (*énúúyaramas* in lingua chuuk).

Assai diffuso presso tutti i popoli della Micronesia, infine, è un sentimento ambivalente nei confronti dei familiari recentemente scomparsi. Da un lato si spera che il defunto possa venire in aiuto ai suoi cari, per

esempio possedendo un vivo che funga da tramite medianico per la famiglia. Dall'altro lato, accade che gli averi del defunto vengano bruciati, nella speranza che lo spirito ascenda al cielo sulle colonne di fumo e così si allontani definitivamente dai vivi.

Ancora dibattuta è la teoria secondo la quale certe isole avevano sviluppato l'idea di una sorta di giudizio escatologico, in base al quale il merito accumulato veniva ricompensato o punito al momento della morte. Varie testimonianze, come le ricerche di padre Cantova intorno al 1720 presso gli abitanti degli atolli di lingua chuuk approdati a Guam, o la relazione della spedizione russa del 1927, parlano di una ricompensa o di una punizione nell'Aldilà. Le indagini di Spiro su Ifalik hanno messo in luce un profondo senso di moralità, ma le sanzioni volte a rafforzare questo senso morale provenivano semplicemente dai capi, non dagli dei o dagli esponenti religiosi. Spiro, inoltre, non trovò traccia di punizioni o ricompense ultraterrene.

Il destino dei defunti è spesso determinato da una prova, più che dai risultati di una vita improntata alla bontà. A Pohnpei, i defunti dovevano oltrepassare un ponte che ondeggiava sulle acque. Se il defunto non sapeva cantare a dovere, il ponte faceva precipitare il maldestro cantore nel «luogo del non ritorno». A Yap non si poteva salire ai livelli superiori del cielo se non si avevano le orecchie forate. A Ulithi una persona malvagia finiva in una fossa piena di rifiuti. Molte tradizioni prevedevano un lungo viaggio verso il luogo in cui infine soggiornano i defunti, identificato talvolta con la mistica isola di Matang. Diffusa era anche la credenza secondo la quale i defunti raggiungono quella parte del cosmo che è in qualche modo legata alla loro occupazione, come accadeva per gli invocatori dell'albero del pane che si recavano nella parte meridionale del cielo, il territorio da cui provenivano gli spiriti degli alberi del pane.

I professionisti e i leader delle religioni tradizionali. Un *leader* religioso in Micronesia di solito rivestiva contemporaneamente vari ruoli: indovino, mago, divinatore, medico, profeta e operatore di miracoli. Il maggior problema nel descrivere queste figure è trovare un termine appropriato per descrivere, per esempio, il *kerong* di Palau, o l'invocatore degli alberi del pane di Chuuk (*sowuyótoomey*), oppure ancora il divinatore e mago delle Marshall (*drijikan*). Tre delle isole alte, Kosrae, Pohnpei e Yap, avevano invece gerarchie sacerdotali separate. I sacerdoti di Kosrae e di Pohnpei scomparvero nel XIX secolo e l'ultimo sacerdote in attività a Yap (*peq'taliuw*) celebrò i suoi ultimi riti, ormai senza pubblico, dopo la seconda guerra mondiale. Saipan e Guam non avevano gerarchie religiose e il *kerong* di Palau generalmente lavorava da solo. Lo *status* rivestito da questi professionisti religiosi veniva attribuito o ereditato, ma non scelto o guadagnato: erano gli spiriti che indicavano le persone destinate a ricevere i loro doni spirituali.

Molti specialisti religiosi operavano a tempo parziale, come accade ancora oggi per i guaritori chuuk, i *sowusáfey*, e per gli esperti del tempo a Yap, i *tamarong*. Certi specialisti possedevano specifiche competenze tecniche e custodivano tradizioni singolari. Gli esempi classici di queste categorie di persone erano i navigatori e i sacerdoti-capi (*itang*). I navigatori dovevano dimostrare di possedere sia le capacità pratiche, sia le conoscenze donate dagli spiriti per guidare gli scontri con successo. Gli *itang* erano veri e propri guerrieri, sempre in prima linea durante le battaglie. Negli scontri navali, essi stavano nella canoa di testa, soffiavano nella conchiglia, agitavano la lancia e guidavano gli uomini nei canti di battaglia e nelle preghiere al dio della guerra. Quando il governo coloniale tedesco bandì le guerre, gli *itang* divennero i rispettati custodi delle tradizioni, dei costumi antichi e delle narrazioni caratteristiche di ciascun gruppo di discendenza. Da un punto di vista pratico, gli *itang* sono ora l'equivalente dei depositari della storia orale di Pohnpei, i *soupoadoapoad*. All'inizio del XXI secolo sembra che sopravvivano appena cinque o sei *itang* ancora operanti nella laguna di Chuuk e sembra che la loro presenza sia limitata alle sole isole orientali. I nomi di certe scuole di *itang* sono gli stessi di quelli delle scuole dei navigatori negli atolli delle isole centrali di Chuuk, dove forse i navigatori erano anche *itang*, poiché i sacerdoti-capi pretendevano di conoscere sia le pratiche dell'*itang*, sia le tecniche dei navigatori.

Alcuni problemi terminologici ancora irrisolti. Buona parte delle nette distinzioni terminologiche impiegate dagli studiosi per descrivere le religioni delle isole del Pacifico non si attaglia alla realtà della Micronesia: tra esse la tradizionale distinzione fra magia e religione. Quando gli esperti del tempo di Ulithi si radunano sulla riva della laguna invocando e implorando gli dei, si tratta di magia o di religione? Alcuni canti sono senza dubbio semplici implorazioni e non tentativi di manipolare i poteri cosmici. Certi sacerdoti operano anche come divinatori e alcuni invocatori dell'albero del pane ricoprono autentiche funzioni sacerdotali custodendo le leggende degli spiriti e invocandoli affinché vengano a benedire gli alberi con un raccolto abbondante.

Tutte le culture della Micronesia possiedono parole per indicare il tabu (vietato) e il sacro (benedetto). Sugli isolotti dell'atollo di Kwajalein erano considerati sacri i luoghi in cui venivano sepolti i capi e si esercitava la medicina, ma gli stessi luoghi potevano egualmente essere definiti tabu. E i *taliuw*, le piattaforme sormontate da un sacrario per la divinità locale di cui si servivano un tempo i sacerdoti yap, erano sacri perché in es-

si dimorava la divinità; il divieto di accesso a tutti coloro che non fossero sacerdoti, poi, rendeva questi luoghi sacri e tabu al tempo stesso. Le traduzioni occidentali dei termini religiosi usati in Micronesia sono spesso alquanto approssimative, poiché il loro significato è stato snaturato da osservatori che non hanno pienamente compreso le dottrine sugli dei e sul cosmo che stavano esponendo.

Esisteva un'unica religione in Micronesia? Le religioni precristiane della Micronesia conobbero un lungo periodo di evoluzione e di cambiamento. Pohnpei è l'esempio migliore dello spostamento religioso dai centri di culto dei sacerdoti-capi al clero gerarchico raggruppato in certi siti, fino al tentativo di centralizzazione sotto i Sau Deleur e alla nascita di nuovi riti comprendenti il sacrificio umano; in ultimo, l'evoluzione religiosa sfociò nella secolarizzazione dei titoli sacerdotali all'interno degli ordinamenti degli Stati autonomi (*wehi*) retti da capi supremi, i *nahnmwarki*.

I riti e le organizzazioni religiose variano da regione a regione, ma alcuni motivi, come la centralità della divinazione e il diffuso ricorso alla *trance* e alla possessione, prescindono dalle differenziazioni interne della Micronesia, anche se presentano caratteristiche diverse da regione a regione. Anche certe tipologie divine sono ampiamente diffuse: cielo e divinità creatrici, dei e dee protettori, spiriti malvagi legati a certi luoghi terrestri o marini e naturalmente gli antenati. Le categorie principali sono le stesse, benché l'accento posto sulle singole divinità subisca notevoli cambiamenti. Diffusa è la credenza in una prova o in un giudizio capace di determinare il destino nell'Aldilà, così come è comune in tutta la Micronesia l'assenza di un giudizio escatologico che prescriva premi o punizioni ultraterrene.

Le notevoli differenze regionali, alimentate tanto dalla distanza geografica, quanto dalle varie influenze culturali delle aree adiacenti, rendono impossibile individuare un carattere unitario nella religione della Micronesia, che è costituita invece da una straordinaria mescolanza di divinità celesti e terrestri, di spiriti della natura, di demoni e fantasmi ancestrali, insieme con un forte apporto di magia, tabu e divinazione. Tale sistema non presenta qualche tratto dominante, ma è caratterizzato, invece, da una serie di schemi comuni e ricorrenti all'interno di una generale eterogeneità.

BIBLIOGRAFIA

M. Aoyagi, *Gods of the Modekngei Religion in Belau*, in Iwao Ushijima e Ken-ichi Sudo (curr.), *Cultural Uniformity and Diversity in Micronesia*, Osaka 1987.

E.G. Burrows e M.E. Spiro, *An Atoll Culture. Ethnography of Ifaluk in the Central Carolines*, New Haven/Conn. 1953 (interpretazione freudiana classica e buona descrizione degli operatori religiosi degli atolli di lingua chuuk).

J.D. Dobbin e F.X. Hezel, *The Distribution of Spirit Possession and Trance in Micronesia*, in «Pacific Studies», 19 (1996), pp. 105-48.

A. Erdland, *Die Marshall-Insulaner. Leben und Sitte, Sinn und Religion eines Südsee-Volkes*, Münster 1914 (il miglior studio sulla religione delle Isole Marshall).

W.H. Goodenough, *Under Heaven's Brow. Pre-Christian Religious Traditions in Chuuk*, Philadelphia 2002 (limitato alla religione della Main Lagoon di Chuuk).

A. Grimble, *Tangaru Traditions. Writing on the Atoll Culture of the Gilbert Islands*, Honolulu 1989.

A. Grimble e Rosemary Grimble, *Migrations, Myth, and Magic from the Gilbert Islands. Early Writings of Sir Arthur Grimble*, London 1972.

D.L. Hanlon, *Upon a Stone Altar. A History of the Island of Pohnpei to 1890*, Honolulu 1988 (molti dati sull'evoluzione della religione di Pohnpei).

J.S. Kubary, *Die Religion de Palauer*, in A. Bastian (cur.), *Allerlei aus Volks- und Menschenkunde*, Berlin 1888 (articolo breve, ma assai ricco di dettagli).

W.A. Lessa, *Tales from Ulithi Atoll. A Comparative Study in Oceanic Folklore*, Berkley 1961.

W.A. Lessa, *Ulithi. A Micronesian Design for Living*, New York 1966 (la migliore analisi sulle tradizioni folcloriche delle isole e degli atolli di lingua chuuk).

F. Mahony, *A Trukese Theory of Medicine*, Diss. Stanford 1970 (lucida analisi del ruolo della medicina nelle isole di cultura chuuk).

R. Mauricio, *Ideological Bases for Power and Leadership on Pohnpei. Micronesia. Perspectives from Archaeology and Oral History*, Diss. Eugene 1993.

W. Müller, *Yap*, I-II, Hamburg 1917-1918.

R.J. Parmentier, *The Sacred Remains. Myth, History ad Polity in Belau*, Chicago 1987.

R.J. Parmentier, *Transactional Symbolism in Belauan Mortuary Rites. A Diachronic Study*, in «Journal of the Polynesian Society», 97 (1988), pp. 281-312.

E. Sabatier, *Sous l'équateur du Pacifique. Les îles Gilbert et la mission catholique*, Paris 1939.

E.G. Sarfert, *Kosrae. Results of the South Sea Expedition*, in E.G. Sarfert (cur.), *Kusae*, I-II, Hamburg 1919-1920 (l'unico studio etnografico accurato sulla religione tradizionale).

J. Tobin, *Stories from the Marshall Islands*, Honolulu 2002.

WILLIAM A. LESSA
[Aggiornamento di JAY DOBBIN]

Temi mitici

I miti (da non confondersi con i racconti folclorici) della Micronesia erano di proprietà degli anziani del clan e, talvolta, di professionisti esperti in questi argomenti, i quali ricorrevano ad essi non soltanto per sostenere le rivendicazioni territoriali, i diritti, i valori, l'auto-

rità e il prestigio della comunità, ma anche per illustrare le funzioni delle divinità, le regole nella successione dei capi e le origini dei nomi di luogo. A Chuuk, nelle Isole Caroline, questi professionisti (*itang*) narrano i miti secondo le versioni insegnate loro nelle rispettive scuole, osservano i tabu e parlano un gergo segreto consistente in parole comuni alle quali vengono attribuiti misteriosi significati esoterici, a cui si mescolano espressioni arcaiche e parole pronunciate al contrario. A Pohnpei, sempre nelle Caroline, le narrazioni sacre, dette «costruzioni della fondazione», comprendono anche canti di argomento mitico e sono organizzate in una sequenza di sviluppo storico e culturale che tratta dell'origine degli oggetti fisici e della società, delle migrazioni, guerre e religioni. Nelle Isole Marshall i *rebwebwenato* (cantastorie) sono i depositari delle narrazioni orali sulle origini della realtà fisica, così come del mondo degli uomini e di quello degli esseri spirituali. Gli abitanti delle Isole Kiribati e di Banaba organizzano le loro narrazioni sacre partendo dalla creazione, continuando con le tradizioni sulle migrazioni da Samoa degli antenati dei vari clan e sui loro insediamenti e le loro esperienze a Kiribati e terminando di solito con la genealogia dell'anziano del clan protagonista della narrazione.

La creazione e le divinità cosmogoniche. Anche all'interno dello stesso arcipelago o addirittura sulla stessa isola, i miti sulle origini del mondo, sul pantheon, sulle isole, sugli esseri viventi e sulle usanze locali sono caratterizzati da notevoli diversità e contraddizioni. Nelle Caroline, per esempio, le funzioni di una stessa divinità spesso cambiano da isola a isola. Un tema frequente nella mitologia della Micronesia è tuttavia quello di un dio, o di una dea, preesistente, che crea o genera ogni cosa, oppure delega in tutto o in parte l'opera a certi esseri subordinati creati a questo scopo.

Secondo il missionario gesuita Diego Luis de San Vitores, che scrisse tra il 1668 e il 1672, i Chamorro di Guam credevano che la divinità ingenerata Puntan, insieme con una sorella priva di nome, vivesse già prima dell'esistenza del cielo e della terra. Preoccupato per il benessere dell'umanità, che peraltro ancora non era stata creata, Puntan alla sua morte passò tutti i suoi poteri alla sorella, rendendola così capace di formare la terra e il cielo dal suo petto e dalla sua schiena, il sole e la luna dagli occhi e l'arcobaleno dalle sopracciglia.

A Chuuk il ruolo primario che ha la madre terra nelle Isole Caroline è attribuito a Enúúnap (o Anulap, «grande spirito»). Tocca a Enúúnap creare il mondo, oppure a sua moglie Nikowupwuupw (o Ligoupup, «colei che sostenta, che nutre»), che egli ha creato dal proprio sangue. I loro figli commettono incesto e, insieme con una fanciulla nata da un foruncolo che affligge Enúúnap, fondano i clan per i quali Nikowupwuupw stabilisce le regole sociali e ai quali dona le medicine. Gli abitanti delle Isole Faraulep narrano che Solal, un dio metà uomo e metà pesce, piantò il suo bastone nel fondo del mare primordiale: quando questo crebbe e divenne vigoroso, il fratello di Solal, Aluelap, anch'egli metà uomo e metà pesce, si arrampicò su di esso e da lassù seminò la terra, creando in tal modo la terraferma. Alulap ora regna nel cielo, mentre Solal regna sul mare e su tutto ciò che sta sotto le acque.

Nelle Isole Marshall si narra che il dio ingenerato Lowa abbia gettato lo sguardo in basso e pronunciato alcune parole finché non si levarono dal mare primordiale un banco di sabbia, le isole, le piante e una sterna bianca. La sterna aveva poi creato il cielo volando avanti e indietro come se tessesse una tela di ragno. Lowa presiedette poi alla creazione delle divinità, ciascuna con compiti specifici. Una coppia nata da un bubbone della sua gamba ebbe due figli, che tatuarono quasi tutti gli esseri viventi. Affinché il cielo non scendesse sulla testa degli uomini, due nipoti materni di Iroojrilik (dio dell'Occidente e della riproduzione) lo chiusero in una rete e lo sollevarono volando, pressappoco come aveva già fatto la sterna. Allo stesso modo suo fratello Lomotal creò con la sua parola i mari, le lagune, i pesci e gli uccelli marini.

I miti di Kiribati tradiscono molte influenze polinesiane, dal momento che elaborano, in chiave poetica e mitica, i temi assai diffusi della creazione a partire dal corpo di una persona, del bastone piantato in terra, dell'incesto tra divinità e del sollevamento del cielo. Tuttavia le origini di tali miti hanno probabilmente più profonde radici nell'antica cultura austronesiana. La divinità primordiale, Na Areau (Na Areao oppure Nareau) sembra talvolta essere al contempo un creatore e un modificatore del mondo, un essere capace di mutare forma e un trickster, e talvolta, invece, sembra sdoppiarsi in due divinità distinte: da un lato un dio più anziano creatore del mondo, e dall'altro un dio più giovane che lo ordina. Sebbene il nome di Na Areau significhi letteralmente «Signore Ragno», a Kiribati esso viene raramente immaginato con questa forma. Vedendo dall'alto soltanto il guscio durissimo dell'universo indifferenziato, chiamato «tenebra e luce mescolati insieme» Na Areau penetrò con il suo potente bastone l'interno cavo dove, secondo alcuni, c'era l'ultimo figlio di Roccia e Nulla (discendenti di Sabbia e Acqua), Na Areau il Giovane. Na Areau il Vecchio a questo punto scomparve, lasciando il suo compito al Giovane, il quale, dopo aver chiamato e messo in moto i preesistenti e dormienti Sciocchi e Sordomuti, li liberò e sollevò il guscio dell'universo, che divenne il cielo.

Secondo un'altra versione, Na Areau il Giovane prese gli occhi di Na Areau il Vecchio per formare il sole e la

luna, il suo cervello per produrre le stelle e la sua spina dorsale per foggiare l'Albero ancestrale sull'Isola di Samoa, una terra creata da Piovra e da Onda. Molte divinità in forma umana e non umana, maschi e femmine, crebbero felici sotto quell'albero, ciascuna al proprio posto, fino a che Fetonte codirossa (*Phaethon rubricauda*), che viveva sulla chioma dell'albero, non defecò su quelli che stavano sotto. Na Areau, allora, bruciò l'albero, costringendo gli antenati a cercarsi una nuova casa a Kiribati, creata per ordine, secondo altre versioni, di Na Areau. Fetonte codirossa si stabilì a Makin, dove prese a divorare le persone finché la sua benevola padrona, Tituabine, non ordinò di ucciderlo. Uomini dalla pelle rossa crebbero su quello che era stato il suo posatoio di pandano, e donne sulla palma da cocco che la dea aveva piantato sulla tomba del suo uccello prediletto, e questi nuovi uomini e donne divennero i capi dell'assemblea locale. A Kiribati molti altri alberi locali – così si narra – sono spuntati sulla tomba di qualche antenato.

Alcune delle Isole Kiribati sostituiscono Na Areau nel suo ruolo di trasformatore con Auriaria, figlio di Tituabine e Tabakea (tartaruga embricata), che sono fratello e sorella nati dallo sfregamento tra Terra e Cielo. Secondo questa versione, Na Areau spunta dalla testa di Tabakea. Quando Auriaria, che aveva diretto la separazione di Terra e Cielo, colpisce i Cieli con il bastone datogli da Tabakea, le isole che stavano lassù in alto si rovesciano giù nel mare e Tabakea rimane intrappolato sotto l'Oceano. Auriaria pianta poi il suo bastone a Samoa, che aveva sollevato dal mare, così che esso possa crescere come Albero Ancestrale. Infine sposa la figlia di Na Areau, i cui discendenti ora vivono a Kiribati.

Il dio del quale possediamo maggiori informazioni grazie alle testimonianze raccolte è Enúúnap, dell'area chuuk. Egli vive in una dimora divisa in parte per sé e in parte per i suoi dieci fratelli. Passera Nera, che ha entrambi gli occhi dalla stessa parte, vigila su Enúúnap; Piovanello, appollaiato su mobili rocce che stanno alla porta di Enúúnap, stride quando le anime dei morti cercano di entrare e permette alle sole anime meritevoli di passare indenni tra le rocce. Il dio ormai anziano, canuto, dalle lunghe mammelle, debole e praticamente inerte, ha ora bisogno di due uomini che gli sollevino le palpebre, così che possa vedere, e che gli aprano la bocca e gli tengano sollevato il labbro superiore, così che possa mangiare. Come Puntan, anche Enúúnap non è destinatario di alcun culto, sebbene sia creatore e onnisciente, stia a capo del pantheon e, con suo fratello Semenkooror (Padre della Determinazione), sia dio di saggezza e supremo *itang*. Tra le divinità più elevate, Enúúnap non è l'unico a essere caratterizzato dall'inerzia.

L'unica attività di Aluelap, il dio più importante di Ifaluk, è consigliare suo figlio Lugeilang (Metà del Cielo), il quale solleva le palpebre di Aluelap per catturare la sua attenzione. Ma ci sono anche divinità che aiutano attivamente l'umanità. Yalafath di Yap, che è una divinità estremamente benefica nei confronti degli uomini, incaricò Dessra, il dio del tuono, di portare loro il fuoco e inviò la propria moglie, sotto forma di uccello fregata, a indagare le necessità di un'isola allagata; una volta, dopo aver resuscitato un bambino morto, diede al bambino e a sua madre sabbia per formare le isole e piantine da interrare.

Gli antenati umani. Se si esclude il caso delle tradizioni mitiche della Micronesia in cui la divinità delle origini e la sua (o il suo) consorte hanno dei figli, di solito non è chiaro il processo che porta alla comparsa del primo uomo. L'interesse si concentra invece su particolari figure mitiche individuali, maschi o femmine, e il ruolo del sesso opposto è spesso trascurato. Le divinità femminili senza coniuge, umane o animali, generano uomini e animali, e in tal modo fondano i clan. I figli spuntano anche da alcune parti del corpo della divinità, oppure da larve che si trovano sul corpo della divinità, che è più spesso maschio che femmina. Persino gli alberi generano talora esseri umani, come a Kiribati, e alcune tradizioni narrano di un albero che cresce dalla testa di una persona e poi si fende in due parti per fare uscire i figli. In uno di questi racconti la discendenza terrena di un'antenata femminile del clan viene negata quando lei, bimba grande quanto la punta di un dito, cade dai cieli.

Un'antenata animale spesso diventa il totem del suo clan. In una delle varianti del tema della «donna cigno», un uomo di Yap sottrae le pinne di una ragazza delfino, venuta a riva per ballare, e così la cattura e la sposa. Anni dopo, ritrovate le sue pinne, la donna delfino abbandona la sua famiglia umana per tornarsene al mare, mentre sua figlia fonda il clan totemico del Delfino. Talvolta un totem animale si mostra benefico, come nella narrazione di Pohnpei nella quale le pastinache ricoprono il mare, lanciandosi l'un l'altra un irriverente capo minore fino a ucciderlo poiché aveva mandato al loro discendente totem, il re, il cadavere di una donna incinta invece delle banane che egli aveva richiesto.

Molte tradizioni conoscono il racconto di una donna bellissima, la cui madre è un animale, che sposa un re ignaro dell'aspetto bestiale della suocera. Secondo una versione, per esempio, la Buona Lucertola traccia i canali dell'isola di Pohnpei quando striscia per andare a visitare la figlia, moglie del re della dinastia dei Sau Deleur. Quando suo marito porta del cibo alla suocera, la moglie lo avverte di non guardarla. Ma lui disobbedisce, si spaventa e manda a fuoco l'enorme edificio preparato per ospitare la suocera. Sua moglie si getta nelle fiamme e lui, per amore, la segue: muoiono tutti e tre.

Molti miti narrano di matrimoni tra divinità celesti e

donne mortali. Olofat, il trickster delle Isole Caroline, è figlio di Lugeilang e di una donna terrestre, dal cui capo egli spunta. Come molti eroi tradizionali, anche Olofat cresce in fretta e presto vola dal suo padre celeste sopra una colonna di fumo. Un antenato semidivino di un clan di Kiribati, Bue (Bruciatura) inganna suo padre il Sole per ottenere la conoscenza e la magia, ma non cerca di regolare la velocità del sole, come fa invece il polinesiano Māui, autore anch'egli di una simile impresa.

Sia a Pohnpei che a Kosrae si narra che Isokelekel (Ijokelekel, Fulgido nobile o Re meraviglioso) è figlio del dio del tuono di Pohnpei, Nansapwe (Nan Djapue) e della seconda sorella del clan di Katau (che può essere Kosrae, o una analoga località orientale). L'acido *lime* datole da Nansapwe la ingravida e nel suo grembo Isokelekel apprende che tocca a lui vendicarsi dell'irriverente Sau Deleur, il capo che un tempo aveva imprigionato Nansapwe per sedurre sua moglie. Divenuto adulto, Isokelekel fa vela contro Sau Deleur con 333 guerrieri e le loro famiglie. Isokelekel sconfigge il suo nemico, prende il potere e pone fine alla sequela di despoti che avevano oppresso i loro sudditi con compiti impossibili. Uno dei Sau Deleur, per esempio, aveva preteso una conchiglia rara; un ragazzo, con l'aiuto dei pesci, si era immerso nel profondo del mare per prenderla, ma al ritorno lui e la sua famiglia si erano uccisi per evitare di dover svolgere in futuro altri incarichi come quello.

I trickster e la morte. Alcuni cicli mitici narrano di trickster divini e semidivini che sono maghi, trasformisti e adulteri grossolani. Quando il semidio Olofat (per i Chuuk Wonofaat, lo Stampatore), noto in tutte le Caroline, viene insultato da certi ragazzi nel mondo celeste, egli dona ai loro animali denti di squalo e alle loro pastinache le barbe che hanno tuttora. Fingendo di ignorare i rapporti di parentela, Olofat uccide per gelosia il proprio fratellastro. Quando Mezzo Becco uccide Olofat che gli aveva rapito la moglie, Lugeilang lo resuscita. Anche Na Areau suscita le ire di dei e di uomini. Quando i carpentieri conficcano un palo su di lui, Na Areau, come Olofat in una storia simile, ha pronta una via di fuga. Con terra rossa e noci di cocco simula il sangue e la carne, ingannando così i suoi nemici facendosi credere morto; dopodiché riappare a sorpresa e li prende in giro.

Nei miti delle Isole Marshall, Etao e Jemaluut sono figli di Iroojrilik e di Lijebake (Libage, la Signora Tartaruga), oppure sono scaturiti dalla testa del dio del tuono Wullep. Etao riesce sempre a superare in astuzia tutti quanti, compreso il fratello maggiore e, come Na Areau, anch'egli gioca lo scherzo del forno. Con la scusa di insegnare al suo ospite un metodo semplice per procurarsi il cibo, si sdraia dentro un forno caldo e si fa ricoprire, dopo di che riemerge dalla spiaggia e fa trovare il forno pieno di pesce e di taro. Il suo sciocco ospite lo imita e muore, mentre il trickster si prende sua moglie. Questo è un tema mitico assai diffuso nell'intera area austronesiana, che si può trovare, per esempio, anche tra i popoli di Nuova Hannover in Papua Nuova Guinea.

In questi miti della Micronesia compare uno scarso interesse per l'origine della morte. Olofat dichiara che tutti devono morire definitivamente e sua sorella aggiunge che lo stesso Olofat, a differenza degli altri dei, dovrà perire alla fine del mondo. La morte definitiva può essere causata dalla smemoratezza, quando i figli dimenticano di riesumare il cadavere della madre seguendo le norme tradizionali, oppure quando coloro ai quali gli dei hanno donato il segreto della lunga vita devono riportare in vita un individuo ma dimenticano parte del segreto. I racconti di morte temporanea e di resurrezione sono assai frequenti. Quando la semidea di Belau, Milad, muore durante un'inondazione, gli dei che lei aveva un tempo ospitato la riportano in vita e inviano Folaga, uccello mitico personificato (progenitore del *Rallus pectoralis*), a portarle «l'acqua dell'immortalità» racchiusa in una foglia. Ma Folaga, troppo egoista, fa squarciare la foglia da un cespuglio di ibisco e il liquido magico fuoriesce fortificando l'ibisco ma privando Milad dell'immortalità. Allora gli dei, adirati, colpiscono Folaga sul capo e le lasciano una striscia rossa, simbolo di malvagità e di abiezione. Questa è la ragione per cui alcune specie di folaghe hanno ancora oggi una striscia rossa sul capo.

La terra e i suoi frutti. Secondo i miti della Micronesia, molte isole e isolette sono emerse non soltanto dalla sabbia, ma anche dal taro, dai fiori, dai rami e spesso sono persino gettate sulla superficie del mare da donne insoddisfatte che abbandonano la loro casa. Anche i cadaveri dei defunti possono essere all'origine di un'isola. Belau è nata dal corpo di un gigante e la popolazione dell'isola dai suoi vermi; Lelu, invece, dalla carcassa di una balena. Tranne nel caso di Fais e Mile, la pesca delle isole dalle profondità dell'oceano riveste minore importanza nei miti della Micronesia di quanto non accada in quelli della Polinesia. Quando Motikitik (parente di Māuitikitiki, o Māui) pesca dal fondo Fais, un segnale della defunta madre conferma che l'isola spetta a lui soltanto, non ai suoi fratelli, ed egli può dunque dividerla nelle tre parti in cui è tuttora separata. Poiché possiede l'amo magico, un distretto di Yap domina politicamente Fais, e se l'uncino andasse perduto, Fais affonderebbe. Etao affondò Mile per mettere alla prova l'abilità di certi divinatori nella pratica della predizione tramite le foglie di cocco; ma i divinatori seppero individuare la posizione dell'isola, la pescarono dal fondo e ne drenarono l'acqua facendo un buco che ora è un pozzo pieno di piante di taro. Comuni sono anche le narrazioni che parlano della costruzione di un'isola, di solito attraverso un

certo numero di rocce che volano magicamente collocandosi al loro posto. Con l'aiuto di una piovra, i primi esploratori avevano trovato un banco affiorante sul quale costruire Pohnpei e l'avevano riparato con mangrovie e con una barriera corallina. Poi Olsihpa e Olsohpa avevano costruito ottanta o novanta isolette artificiali per ospitarvi il grande centro cerimoniale, Nan Madol, che è ora in rovina. Olsohpa fu probabilmente il primo ad assumere il titolo reale di Sau Deleur. Secondo certe credenze popolari, la costruzione venne realizzata da gruppi di «piccoli uomini», conosciuti anche in altre isole. In altre narrazioni, invece, il lavoro fu di carattere comunitario e soltanto i compiti più pesanti vennero realizzati magicamente da due esseri giganteschi e possenti.

Le principali piante coltivate o alcune loro varietà provengono direttamente o indirettamente da esseri celesti, di solito femminili. Ancora oggi i coltivatori in Micronesia ritengono che le nuove varietà di piante arrivino dal cielo. Quando tre piante di taro palustre (*Cyrtosperma*) caddero in mare dal cielo di Kiribati, esse si trasformarono in focene e nuotarono fino ad Arorae, dove si rimutarono in taro e vennero piantate da un uomo istruito da Tituabine. Due uomini celesti donarono il taro all'atollo di Majro dopo che Namu lo aveva rifiutato. Milad insegnò al popolo di Belau a coltivare il taro *Colocasia*, e ciascuna isola utilizzò in modo diverso questi insegnamenti.

Accade spesso che una donna mitica, procreatrice sia di uomini che di piante commestibili, abbia come figlio una noce di cocco. Limkade, sorella di Iroojrilik, pianta suo figlio noce di cocco Tobolaar dopo aver appreso da lui quali benefici avrebbe apportato, provando in tal modo il proprio valore al suo fratello maggiore umano, che gli era ostile. Come altri abitanti delle isole del Pacifico, anche i Micronesiani credono che gli alberi di cocco spuntino dalla testa oppure dalla tomba di una anguilla o di una persona. Nikowupwuupw riconosce gli occhi e la bocca del suo primo figlio nelle noci della palma che cresceva sulla tomba di questo. Quando venne uccisa una anguilla inviata, generazioni prima, da Yalafath per popolare l'isola di Yap, dalla sua testa sepolta nacque una palma, dal centro del suo corpo un banano e dalla sua coda un taro palustre.

A Pohnpei si narra che la *kava* sia nata da un brandello di carne del dio Luhk, che egli aveva donato a una donna premurosa affinché lo piantasse, mentre la canna da zucchero sarebbe cresciuta dalla tomba di un uomo che il dio aveva ordinato di seppellire. Osservando che i ratti, dopo essersi storditi con la *kava*, andavano poi a masticare la canna da zucchero per annullarne il sapore, tanto gli umani quanto gli abitanti del cielo presero a imitarli.

I miti narrano anche di come gli espedienti per procurarsi il cibo alla fine si risolvano spesso in invidie o abbandoni. I disegni tracciati sulle tavole di legno intagliato di Belau raccontano di come i vicini gelosi abbattono gli alberi carichi di frutti e di pesci donati da un dio a Milad, provocando in tal modo una marea devastante. I viaggiatori portano a casa nuovi generi alimentari, oppure esportano i propri cibi. Yalafath, rimandando a casa l'ospite Galuai in volo sopra un palo ornato da polli a mo' di festoni, gli dice che, se si fosse preso debita cura dei polli, essi avrebbero defecato igname. Galuai segue il consiglio, ma i polli affamati, mangiando l'igname, perdono il loro potere magico (così come narra un altro racconto a proposito di un uccello maltrattato che defecava denaro). I viaggiatori, comprese le divinità, che mangiano da una inesauribile pianta di taro o di cocco, o che trovano una peschiera piena di pesci in una terra miracolosa oppure un albero che cresce in mezzo all'oceano, devono guardarsi dai pericoli soprannaturali.

L'origine del fuoco e delle tecniche. Un tempo gli uomini mangiavano soltanto cibo cotto al sole, fino a quando alcuni spiriti maschi, di solito venuti dal cielo ed esiliati sulla terra contro il loro volere, non ricambiarono la gentilezza di certe donne o di certi ragazzi facendo loro conoscere il fuoco e l'arte di cuocere il cibo. Etao istruì in questo modo un ragazzo che si era mostrato generoso nei suoi confronti; uno spirito che si era perduto ricambiò con questi insegnamenti la gentilezza di un ragazzo di Mortlock che l'aveva scortato fino a casa (e ne riportò anche in vita il fratello). Quando una donna di Yap liberò il dio del tuono che era rimasto impigliato nelle spine di un pandano, egli si mise due stecchi sotto il braccio impregnandoli di fuoco e poi le mostrò come accendere il fuoco e cuocere i cibi, e le insegnò persino l'arte della ceramica. Il fuoco che proviene dal corpo di un dio è un motivo ricorrente nella mitologia austronesiana. A Chuuk, Ratto, essere mitico personificato, ricambiò le gentilezze di una donna insegnandole ad accendere il fuoco e a cucinare dopo che Nuukeyinen (Lugeilang) aveva posto il muso di Ratto sul fuoco e l'aveva cacciato dai cieli per furto. A Mortlock e Namoluk, Olofat, scampato alla condanna del rogo che gli era stata inflitta a causa dei suoi tranelli, divenne il dio del fuoco e dei condannati, e mandò il fuoco sulla terra nel becco di uno storno.

Nei miti di Kiribati, il fuoco proviene invece dall'oceano. Il giovane Te-ika (Pesce) raccoglie un raggio di sole con il quale accende diversi fuochi nell'oceano e per questa ragione viene condannato all'esilio da suo padre Bakoa (Squalo), il Signore dell'Oceano. Sulla terra, però, Tabakea, il Signore della Terraferma, picchia a morte Te-ika e il suo raggio di sole con dei bastoni che finiscono per assorbire il fuoco. Più tardi, grazie a quegli stessi bastoni, Tabakea riporta in vita Te-ika per alle-

viare il dolore di Bakoa, ma il focoso ragazzo muore sulla riva del mare. Come Māui in Polinesia, anche Na Areau a Kiribati domanda più volte il fuoco al suo custode (che, in questo caso, è Fulmine), ma, a differenza di Māui, egli non vuole insegnarne i segreti agli uomini, bensì sfidare alla lotta il dio del tuono Tabuariki e indebolirlo spezzandogli un braccio.

Gli spiriti mantengono segreti le loro tecniche di pesca, i loro strumenti e i loro poteri magici, a meno che non trovino individui generosi e meritevoli. Una donna, alla quale uno spirito marino ha svelato certi segreti di famiglia in cambio di una nuova sottana gialla, deve trovare scampo all'ira del padre dello spirito fuggendo sopra un'altra isola dove, tuttavia, finisce per vendere i suoi segreti. In cambio di una canoa segretamente presa in prestito, gli spiriti insegnano a un uomo di Ulithi il modo di costruire le trappole per i pesci. Secondo un complesso mito, la gente di Chuuk un tempo non sapeva pescare, fino a quando il dio Solal non insegnò quest'arte a un ragazzo abbandonato e con una sola gamba, i cui successi indussero poi gli abitanti del villaggio a eleggerlo loro capo.

A causa dei grandi pericoli che comporta la navigazione, gli esperti nella pratica, nella cultura e negli aspetti magici della costruzione delle canoe e della navigazione sono tenuti in grande considerazione dagli abitanti delle isole. Gli esperti delle Isole Marshall temono di scordare in mare le loro formule mnemoniche, i capisaldi della loro arte, le salmodie magiche e quelle che ispirano il coraggio; altri temono invece il guardingo Jemeluut (Arcobaleno), che li può punire per gli errori commessi in mare. A Ulithi l'uomo celeste Palulop (Grande Navigatore), che risiedeva sulla terra, impartì al figlio l'arte della navigazione, ma venne udito anche dal nascituro Ialuluwe (Aluluei). Questi, secondo molti miti delle Isole Caroline, diverrà in seguito il supremo dio del mare. Come il polinesiano Tinirau, anche Ialuluwe ha due facce, l'una rivolta in avanti e l'altra rivolta indietro, ai pericoli che gli esseri umani non possono vedere. Dei suoi figli, Rongerik, da bravo navigatore, studia diligentemente sotto la guida del padre, ma si troverà poi a dover salvare suo fratello Rongolap, che pensava solamente alle donne e così trascurava gli studi.

I miti narrano poi di tre figure femminili che trasmisero la cultura della navigazione agli uomini: la dea di Yap, Legerem, che insegnò la costruzione della canoe; l'antenata di Kiribati, Ramo di Buka (un albero imponente, diffuso nelle isole coralline del Pacifico), il cui nonno aveva preferito far imparare a lei, e non ai suoi egoisti fratelli, la navigazione e la pesca del bonito; e, nelle Isole Caroline, la figlia di Aluluei, la quale donò a tre divinità della navigazione una noce di cocco capace di fornire inesauribile bevanda e da loro ricevette in cambio la conoscenza di un'arte fino a quel momento ignota a suo padre.

Alcuni miti menzionano anche certe canoe fatte di roccia, di sabbia, di tuberi di taro oppure di drupe di pandano, che obbediscono a ordini verbali anche se il proprietario non è a bordo. Altre, invece, volano veloci nell'aria, a testimoniare l'interesse che gli abitanti della Micronesia dimostrano nei confronti dei voli magici al di sopra della loro distesa di isole: un mito narra di un uccello di legno che porta il suo padrone in soccorso alla moglie rapita. Un altro racconto, più pragmatico, ricorda l'invenzione dell'ascia per aprire le valve delle *Tridacna* e della canoa a pagaia da parte di due uomini di Pikinni (Bikini). Gli abitanti delle Marshall appresero l'invenzione dell'alberatura e della velatura delle imbarcazioni dalla dea Loktanur, che aveva in tal modo permesso a Jebro, il più giovane dei suoi cinque figli, di vincere una gara per diventare capo. Come ad ogni abitante delle isole del Pacifico, anche a un costruttore di canoe può capitare di scoprire che il suo albero danneggiato è stato riparato da uno spirito. Quando la disavventura toccò a Rongerik, Aluluei gli disse di presentarsi anzitutto a un uccello canterino di nome Seilangi, il dio dei carpentieri. Seilangi, tutto contento, costruì in una notte la canoa per Rongerik, avviandolo così alla sua grande carriera di navigatore.

La politica e il potere. In tutta la Micronesia la conoscenza è potere. Coloro che conoscono le tradizioni possono nascondere, cambiare o rivelare soltanto in parte informazioni che hanno il potere di condizionare in un certo modo la realtà politica e sociale. I miti sembrano raccontare avvenimenti lontani nel tempo, ma essi contengono certi temi, come la resistenza contro l'egemonia che caratterizza le storie di trickster, che possono orientare il presente e fornire speranza per il futuro. A Pohnpei, per esempio, la vittoria di Isokelekel sul sempre più dispotico Sau Deleur diventa un motivo di resistenza alle tendenze regionalistiche degli Stati Federati di Micronesia. Nelle Isole Marshall, infine, Etao che sconfigge gli dei più potenti diventa simbolo di speranza per la lotta del popolo di Pikinni, Anewetak ed Epja contro i progetti militari americani.

[Vedi anche *MITO*, vol. 1, e *NATURA, CULTO DELLA*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

Le seguenti pubblicazioni sono organizzate secondo le tre fasi della raccolta dei materiali mitologici della Micronesia.

Prima fase

J.G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, III, *The Belief among the Micronesians*, London 1924, offre

una traduzione inglese delle raccolte spagnole e tedesche di miti, racconti e leggende, che, nonostante il titolo troppo semplificatore, trattano in realtà molti altri argomenti oltre alla morte e all'immortalità. Queste raccolte della prima fase contengono materiale datato fino al 1914 compreso. Il volume contiene anche molti esempi tratti da W. Müller, *Yap*, I-II, Hamburg 1917-1918, che fa parte di G. Thilenius (cur.), *Ergebnisse der Südsee-Expedition, 1908-1910* (ESSE). All'interno di questa raccolta l'opera di Müller viene convenzionalmente identificata con la sigla ESSE II. B. II.1-2.

J.G. Frazer, *Myths of the Origin of Fire*, London 1930 (trad. it. *Miti sull'origine del fuoco*, Milano 1993), comprende numerosi esempi di miti della Micronesia riportati da fonti inglesi, come Fr.W. Christian, *The Caroline Islands*, London 1899, rist. 1967, e le traduzioni inglesi di fonti spagnole e tedesche, inclusi esempi tratti da alcuni volumi di ESSE.

Poiché quasi tutti i volumi di ESSE comprendono miti (alcuni di essi sono dedicati esclusivamente alle narrazioni e ai canti), tutta questa serie costituisce una indispensabile fonte primaria. Già durante questa prima fase, la collana Anthropos Bibliothek pubblicò A. Erdland, *Die Marshall-Insulaner. Leben und Sitte, Sinn und Religion eines Südsee-Volkes*, Münster 1914, e L. Bollig, *Die Bewohner der Truk-Inseln*, Münster 1927, che tentano entrambi una classificazione per generi della produzione letteraria della Micronesia. P. Hambruch, *Südseemärchen aus Australien, Neu-Guinea, Fidji, Karolinen, Samoa, Tonga, Hawaii, Neu-Seeland*, Jena 1921, contiene note interessanti sulla distribuzione geografica di certi miti.

Seconda fase

Mentre la prima fase fu caratterizzata dal controllo spagnolo e poi tedesco delle Isole Marianne, Caroline e Marshall (le Gilbert rimasero britanniche), la seconda fase di raccolta dei miti fu realizzata dai Giapponesi tra le due guerre mondiali. A causa dell'assenza di traduzioni dal giapponese, pubblicazioni come quelle di Masamichi Miyatake e Masaachi Noguchi per Palau (ora Belau), e soprattutto di Hisataka Hijakata per Palau e Satawal sono rimaste inaccessibili al grande pubblico. Fino a quando Hijakata non insegnò agli abitanti di Palau a intagliare tavole di legno mobili, essi avevano rappresentato le loro scene mitiche soltanto sui tronchi delle case comuni maschili.

Terza fase

La terza fase della raccolta di materiale mitologico nei tre arcipelaghi cominciò dopo la seconda guerra mondiale con la Coordinated Investigation of Micronesian Anthropology (CIMA), che portò molti studiosi americani a interessarsi a quest'area. Uno studio particolarmente importante è quello di E.G. Burrows, *Flower in My Ear. Arts and Ethos of Ifaluk Atoll*, Seattle 1963, che analizza i miti e i canti secondo il loro stile e il loro valore sociale. R.E. Mitchell, *Micronesian Folktales*, Nagoya 1973, fornisce approfondimenti geografici. Diciassette pagine dedicate a un compendio puntuale della mitologia della Micronesia, in particolare di Kiribati, compaiono nel testo di Margaret Orbell, *A Select Bibliography of the Oral Tradition of Oceania*, Paris 1974.

Anche le raccolte documentali prodotte da Micronesiani sono ora in aumento. Di particolare valore è J.L. Fischer, S.H. Riesenberg, Marjorie G. Whiting (curr. e tradd.), *The Book of Luelen. Luelen Bernart*, Honolulu 1977. Bernart Luelen (1866-1946?), originario di Pohnpei, tra il 1934 e il 1946 scrisse e dettò per i componenti della sua famiglia tutto ciò che riteneva significativo sui miti, la storia orale e i testi dei canti tradizionali di Pohnpei. J.L. Fischer, S.H. Riesenberg, Marjorie G. Whiting (curr. e tradd.), *Annotations to the Book of Luelen*, Honolulu 1977, aggiunsero spiegazioni, varianti e dati comparativi.

La Human Relations Area Files (HRAF) della Yale University ha prodotto una traduzione inglese di alcuni volumi di ESSE e di altre opere tedesche. Per esempio la traduzione inglese di A. Krämer e H. Nevermann, *Ralik-Ratak (Marshall-Inseln)*, Hamburg 1938 (ESSE II. B. XI) costituisce il numero 1003 della serie HRAF. Molte scuole in Micronesia tengono vive le tradizioni locali, ma P. Lawrence et al. (curr.), *Pohnpei ni Mwehin Kawa. Old Po-nape*, Saipan 1973, si serve di P. Hambruch, *Ponape*, III, Hamburg 1936 (ESSE II. B. VII.3) per citare, in traduzione inglese, le assai libere traduzioni in tedesco dei testi di Pohnpei riportate da Hambruch.

In epoca recente si sono registrati alcuni efficaci tentativi di raccogliere, conservare e utilizzare i miti della Micronesia, e gli studiosi hanno cominciato a prendere coscienza del valore della tradizione, come testimonia, per esempio, G. Ashby (cur.), *Never and Always. Micronesian Stories of the Origins of Islands, Landmarks, and Customs*, 2ª ed. Eugene 1983. Anche i musei e le biblioteche locali, come l'Alele Museum a Majro, il National Museum di Belau, le biblioteche del Belau Community College e del Community College of Micronesia, e le Oceania and Special Collections del Northern Marianas College prendono ora in seria considerazioni le raccolte di materiale mitologico. Su queste fonti si basano i due volumi compilativi B. Flood (cur.), *Marianas Island Legends. Myth and Magic*, Honolulu 2001, e B. Flood, B.E. Strong e W. Flood (curr.), *Micronesian Legends*, Honolulu 2002.

Gli antropologi continuano ad approfondire l'interpretazione del materiale mitico della Micronesia. G. Petersen, *Lost in the Weeds. Theme and Variation in Pohnpei Political Mythology*, Honolulu 1990 (Occasional Paper, 35) ne esplora i significati e le implicazioni politiche. W.H. Goodenough, *Under Heaven's Brow. Pre-Christian Religious Traditions in Chuuk*, Philadelphia 2002, analizza le relazioni tra mito e dimensione personale. Una importante raccolta di miti è J. Tobin, *Stories from the Marshall Islands. Bwebwenato jan Aelon Kein*, Honolulu 2002, che riporta narrazioni raccolte negli ultimi quaranta anni nella lingua originale delle Marshall e in traduzione inglese.

Ci sono infine alcuni originali tentativi di riportare al presente la dimensione mitologica tradizionale. Il testo di R. Barclay, *Melal. A Novel of the Pacific*, Honolulu 2002, testimonia gli sviluppi neocoloniali a Kwajalein attraverso storie parallele che giustappongono la vita della comunità emigrata in America, la vita della comunità nelle Marshall e la vita nel mondo spirituale di Etao e Jemaluut.

KATHARINE LUOMALA
[Aggiornamento di MICHAEL A. RYNKIEWICH]

MURAMURA DARANA. Tra i numerosi *muramura* (esseri mitici sacri o del *Dreaming*) che hanno attraver-

sato il territorio vicino ai laghi Eyre, Hope e Gregory nel South Australia nordorientale, il *muramura* Darana era particolarmente venerato come dio della pioggia. Nonostante il suo culto fosse diffuso soprattutto nell'area di lingua dieri, il suo nome e gli eventi mitici a lui collegati erano conosciuti dai gruppi linguistici confinanti, come gli Ngamini, i Tirari, i Wongganguru, e gli Yandruwunda. Samuel Gason (in Woods, 1879, p. 267) riteneva che tutti i *muramura* fossero dei o esseri divini. Darana era sicuramente una divinità importante, ma non era un Essere supremo.

Nel 1860, i missionari luterani stabilirono delle comunità a Killalpaninna e a Kopperamana, presso il Cooper Creek. Alla fine del secolo, Otto Siebert (1910) e J.G. Reuther (1981) registrarono dei miti che facevano riferimento a Darana. Theodor Vogelsang (1942, p. 149), nato nella zona nel 1878, affermò che Darana «era il più potente *muramura* tra tutti». Darana emerse dalla terra in un luogo chiamato Kandrimoku, un lago a est di Killalpaninna; aveva potere sul vento, poteva causare siccità e provocare la pioggia, soprattutto nella zona del lago Hope.

Il seguente mito sulle vicende di Darana è una sintesi della versione riferita da A.W. Howitt (1904, pp. 798-800):

Da molto tempo non pioveva nella regione del lago Hope. Tuttavia, Darana riuscì a provocare la pioggia cantando ripetutamente le canzoni del suo ciclo della pioggia. La pioggia era così intensa e continuata che tutti i laghi e tutti i fiumi strariparono, allagando la terra. L'acqua raggiunse prima le ginocchia, poi i fianchi, e infine il collo di Darana. Afferrato il suo *kandri* (un *boomerang* curvo appuntito alle estremità), attraversò le acque vorticose dirigendosi a nord. A un certo punto sprofondò nel terreno, e subito la pioggia cessò. Gradualmente la terra si asciugò, e piante e alberi crebbero rigogliosi. Nacquero molti *muluru* (bruchi o *witchetty grub*). Cantando, Darana radunò le larve, le raccolse e le essiccò, e le mise in sacchetti che appese agli alberi. Si accinse poi a lasciare il luogo per andare a trovare un altro *muramura* che lo aveva invitato a un banchetto di *paua* («pane» di semi d'erba). Partì accompagnato dai suoi seguaci. A causa della siccità che aveva preceduto la pioggia, alcuni di essi erano così deboli che riuscivano a camminare solo a carponi, appoggiandosi sui gomiti. Lasciarono indietro due giovani, i Dara-ulu, figli di Darana.
I Dara-ulu videro i sacchetti di larve essiccate. Essendo soli, si divertirono a lanciare *boomerang* verso i sacchetti. Un Dara-ulu colpì uno dei sacchetti, bucandolo. Ne uscirono nuvole di polvere di larva, che si diffusero su tutta la terra oscurando il sole. Gli altri sacchetti continuavano però a brillare attraverso la nebbia, e i *muramura* in viaggio potevano vederli in lontananza. Tornarono subito: quelli che si erano ripresi dalla siccità corsero in superficie, mentre gli altri si mossero sotto terra. Appena arrivati strangolarono i Dara-ulu, subito resuscitati da Darana. Ma per decisione comune i due vennero strangolati di nuovo e i loro corpi «arrotolati» a formare due oggetti di forma ovoidale che ne rappresentavano i «cuori» (*dara*), in seguito considerati sacri-segreti.

Questo è solo uno dei brani mitici che fanno riferimento alle vicende di Darana. Ad esempio, il nome del luogo Mandikilla-widmani deriva dalle azioni di Darana per fermare l'alluvione: «mise l'acqua nel terreno». Darana è anche collegato al *muramura* Wuriliwulu (Pipistrello), signore delle larve. Darana incontrò Wuriliwulu a Wogadani-muramura, vicino alla sorgente di un torrente nelle vicinanza del lago Hope. Presso il lago Killalpaninna, Darana incontrò una *muramura* femmina, e creò una collina e parte del lago; qui incontrò anche il *muramura* Gadi-margara (una creatura mitica che aveva forma di coccodrillo). Gadi-margara viveva in un buco sotto un eucalipto vicino a dove il Cooper Creek si immette nel lago. Esistono molti esempi di questo tipo, che dimostrano come la mitologia relativa a Darana rifletta la topografia locale e come essa fosse legata alla terra e all'ambiente naturale (vedi Berndt, 1953, pp. 193s.).

Il potere soprannaturale di Darana è enfatizzato nella versione del mito qui presentata. Il mito tratta un'importante questione religiosa. Esso mette in contrasto un periodo di abbondanza con uno di carestia. A livello simbolico, l'abbondanza di *muluru* e la loro essiccazione rappresentano rispettivamente la pioggia e la siccità: una pioggia eccessiva provoca l'alluvione, mentre la polvere dei *muluru* essiccati porta alla siccità e all'estinzione. Questi contrasti stanno a indicare l'imprevedibilità della natura se non controllata attraverso i riti – in questo caso, da o attraverso Darana.

La trasformazione dei Dara-ulu, i figli di Darana, in oggetti sacri-segreti fu causata da un atto sacrilego da parte dei due, cioè la distruzione di uno dei sacchetti di larve essiccate, tabu perché preparati da Darana a scopo sacro. Secondo i Dieri, una simile azione era sufficiente a causare una calamità come la siccità. La situazione, potenziale ma anche reale, era sottolineata dalla presenza dei seguaci indeboliti di Darana.

Secondo Howitt (1904) e Vogelsang (1942), si riteneva che i due «cuori» (*dara*) avessero grandi poteri. Graffiarne uno avrebbe provocato una «carestia eterna»; se rotti, il cielo si sarebbe fatto rosso e la mitica polvere dei *muluru* essiccati avrebbe ricoperto la terra. Essi, però, avevano anche un potere rituale – il potere, in questo caso, del dio Darana. Se appropriatamente trattati (ungendoli di grasso e cantando le canzoni adatte in particolari circostanze), i due cuori dei Dara-ulu potevano portare la pioggia – entro limiti ragionevoli, dato che un'alluvione poteva essere disastrosa quanto la siccità.

BIBLIOGRAFIA

R.M. Berndt, *A Day in the Life of a Dieri Man before Alien Contact*, in «Anthropos», 48 (1953), pp. 171-201. Si tratta di una biografia parziale, in lingua locale con traduzione interlineare. Comprende vari riti e informazioni mitologiche.

S. Gason, *The Dieyerie Tribe of Australian Aborigenes*, Adelaide 1874. Pubblicato anche in J.D. Woods (cur.), *The Native Tribes of South Australia*, Adelaide 1879, pp. 257-307. Tra le prime osservazioni, anche di natura religiosa, raccolte da un agente di polizia a Kopperamana, in terra dieri.

A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, New York 1904. Classica raccolta di documenti, con materiale sui riti dieri e una appendice (pp. 779-806) che copre vari miti dieri, compreso uno del *muramura* Darana. I miti vennero forniti a Howitt da Otto Siebert.

J.G. Reuther, *The Diari*, Canberra 1981 (AIAS microfiche, 2). Originariamente in tredici volumi scritti in tedesco dal missionario Reuther, quest'opera è il più completo studio della società e della cultura dei Dieri. Il manoscritto venne acquisito dal South Australian Museum nel 1907.

O. Siebert, *Sagen und Sitten der Dieri und Nachbarstämme in Zentral-Australien*, in «Globus», 97 (1910), pp. 44-50, 53-59. Resoconto di un missionario su alcuni aspetti della vita dei Dieri, con riferimenti alla mitologia e ad alcuni testi in lingua locale.

T. Vogelsang, *Ceremonial Objects of the Dieri Tribe, Cooper Creek, South Australia*, in «Records of the South Australian Museum», 7 (1942), pp. 149-50. L'articolo riporta particolari sui «cuori» dei due figli del *muramura* Darana.

ROLAND M. BERNDT

MUSICA E RELIGIONE IN OCEANIA. [Questa voce comprende i seguenti articoli: *Musica e religione nell'Australia indigena* e *Musica e religione nelle isole del Pacifico*].

Musica e religione nell'Australia indigena

La religione e la musica indigene australiane sono qui analizzate con riferimento al concetto di *Dreaming*. *Dreaming* è un termine inglese col quale si vuole descrivere l'epoca della creazione secondo le credenze indigene australiane, quando cioè gli esseri ancestrali percorrevano la terra, creando, entrando in contatto e interagendo con il territorio e la vita. Un anziano yanyuwa, della comunità aborigena di Borroloola, nel Sud-Ovest del Golfo di Carpentaria del Northern Territory, spiega così il *Dreaming*:

> Nella nostra lingua, in yanyuwa, il *Dreaming* è chiamato Yijan. I *Dreaming* hanno creato la nostra Legge, narnu-Yuwa. Questa Legge è il nostro modo di vivere, sono le nostre regole. Questa Legge sono le nostre cerimonie, i nostri canti, le nostre storie; tutte queste cose vengono dal *Dreaming* [...]. La Legge è stata creata dai *Dreaming* tanti, tanti anni fa, e fu data ai nostri antenati, che la passarono a noi [...]. I *Dreaming* sono stati i primi a danzare le nostre cerimonie e a cantare i nostri canti. Alcuni canti sono pericolosi, sono sacri e segreti, donne e bambini non possono conoscerli. Altri non sono segreti, tutti possono conoscerli, ma sono comunque sacri [...]. Viaggiando, i *Dreaming* diedero nome a tutte le terre e a tutti i mari, diedero nome a tutto ciò che vedevano. I *Dreaming* ci hanno dato i nostri canti. Sono canti sacri, e noi li chiamiamo *kujika*. Narrano la storia dei *Dreaming* mentre percorrevano la terra. Tutto ciò che il *Dreaming* ha fatto è nei canti [...]. Questi canti sono come mappe, ci parlano della terra, sono mappe che portiamo in testa.
>
> (M. Harvey, in Bradley, 1988, p. XI).

Queste parole illustrano chiaramente la relazione tra canto e Yijan, o *Dreaming*, tra canto e territorio e luogo, tra musica e religione e un senso di spiritualità aborigeno nella cultura yanyuwa. I gruppi linguistici e culturali aborigeni australiani dimostrano somiglianze fondamentali nella loro idea della relazione tra musica e *Dreaming*, sebbene ciascuno possieda storie, lingua, narrazioni della creazione e cerimonie uniche e specifiche, legate al territorio e alla regione geografica. Ad esempio, le popolazioni di lingua pitjtantjatjara del Deserto Occidentale chiamano il *Dreaming* «*Tjukurrpa*». La varietà di idee e rappresentazioni musicali e religiose è enorme. In questo articolo, saranno impiegati esempi basati sulla cultura degli Yanyuwa per spiegare i concetti più vasti di rappresentazione e credenza religiosa.

Le lingue indigene australiane non hanno un termine equivalente ai nostri «spiritualità» o «religione». Per esempio, ci sono molti termini generici e specifici traducibili come «esseri spirituali», ci sono termini per gli esseri creatori ancestrali, e ce ne sono altri che indicano il fatto che lo spirito di un individuo ha un'origine. Ma nessuno di questi termini è utilizzato per crearne uno che definisca lo spirito così come è inteso nella spiritualità e che debba quindi essere utilizzato con trepidazione (Rose, 1992, p. 59). Le parole *spirituale* e *spirito* sono aperte a molte interpretazioni. Da un punto di vista occidentale tali termini hanno le loro radici nel pensiero greco e cristiano, e implicano una separazione tra il mondo materiale e l'ambito spirituale. Questa interpretazione binaria suggerisce come la spiritualità implichi l'abbandono del mondo fisico per entrare in un ambito sacro separato e disincarnato. Ad esempio, come abbiamo discusso altrove (Bradley e Mackinlay, 2000, 2003), nel contesto yanyuwa i confini tra sacro e secolare sono necessariamente confusi. Per gli Yanyuwa esiste un unico mondo, un ambiente, un territorio contemporaneamente materiale e spirituale. Lo spirituale è collegato

alla realtà quotidiana e immerso in attività pratiche apparentemente terrene. Pratiche come quella del canto stabiliscono chiaramente una relazione immutabile tra ciò che può essere chiamato spirito del luogo e lo spirito della gente. La cosmologia yanyuwa permette quindi di impiegare i termini occidentali spirito e spiritualità in numerose circostanze, sempre però legandoli all'espressione e alla rappresentazione della relazione umana con la parentela e il territorio.

In molte culture indigene australiane, si distinguono i fenomeni, le esperienze e le conoscenze considerate precluse da quelle non precluse. In base a questa distinzione si determina chi, attraverso la partecipazione, abbia accesso alla conoscenza e alle informazioni contenute nelle rappresentazioni. Il termine «precluso» si riferisce alle esecuzioni i cui partecipanti sono selezionati in base al sesso, all'età e/o alla parentela. Al contrario, l'espressione «non precluso» denota le esecuzioni che non discriminano i partecipanti. I termini yanyuwa equivalenti sono *kurdukurdu* e *lhamarnda*, traducibili anche con i termini occidentali «sacro» e «secolare». Gli Yanyuwa spesso spiegano il termine *kurdukurdu* come simile a «sacro» e «segreto», e quindi precluso, mentre *lhamarnda* è descritto come «libero», o non sacro e non segreto.

Nel discutere dei termini yanyuwa *kurdukurdu* e *lhamarnda*, Keen (1994) e Morphy (1991) parlano delle nozioni di «dentro» e «fuori» nella cultura yolngu. Sebbene non si voglia qui suggerire che i sistemi di conoscenza yanyuwa e yolngu siano uguali, è utile considerare brevemente i loro punti di contatto, contestualizzando quindi la cultura yanyuwa rispetto ad altre culture indigene australiane. Secondo Morphy (1991, p. 78), i concetti di dentro e fuori nella cultura yolngu agiscono come un *continuum* e sono fondamentali per capire la struttura, il fondamento logico e l'esistenza dei vari livelli di conoscenza nella cultura yolngu. Egli descrive inoltre la conoscenza sacra «interna» come «preclusa», e la conoscenza secolare «esterna» come «non preclusa» (1991, p. 79), sottolineando la fluidità tra i due concetti, in quanto «il mondo ancestrale si estende nel mondo quotidiano, il dentro fluisce nel fuori» (1991, p. 80).

Morphy riconosce la stretta interazione e interconnessione tra «dentro» e «fuori», e suggerisce che «le forme esterne sono in un certo senso generate da quelle interne e non separate da esse». Ciò dà luogo, secondo Keen (1994, p. 226), alla realizzazione e alla rappresentazione di concetti interni in spazi esterni, o «alla segretezza in pubblico». In tali rappresentazioni, la conoscenza esoterica «interna» preclusa ha chiari referenti, ma oggetti e significati non sono inferiti discorsivamente (1994, p. 227).

Nella maggior parte delle culture indigene australiane non esiste un'unica parola traducibile con musica, e la categorizzazione delle esecuzioni secondo stili e generi dipende da un complesso sistema di interrelazioni tra le origini dei canti, i loro scopi e le persone che possono partecipare all'esecuzione (Bradley e Mackinlay, 2000, p. 2). Il discorso sulle categorie della musica comincia spesso con una distinzione sulle sue origini, cioè se sia stata creata da esseri ancestrali o umani. Ad esempio, secondo la cultura yanyuwa, i canti creati da esseri ancestrali sono chiamati *kujika*, appartengono alle forme rappresentative *kurdukurdu* (precluse), e narrano le vicende degli spiriti antenati che hanno vissuto viaggiando, marcando e cantando il territorio, plasmandolo durante il periodo della creazione chiamato *Yijan* dagli Yanyuwa (termine normalmente tradotto come *Dreaming*). I canti creati dagli esseri umani (chiamati *walaba* se ideati da uomini, e *a-kurija* se ideati da donne) sono *lhamarnda* (non preclusi) e, contrariamente agli altri, che trattano la grande storia dagli esseri ancestrali, questi documentano la piccola storia, o la memoria individuale o collettiva di eventi accaduti in tempi compatibili con la memoria umana.

La conoscenza dei canti, sia preclusi sia non preclusi, è solo uno dei modi in cui gli esseri umani attribuiscono ordine al territorio e alla storia di esseri umani e non umani. Tali canti riguardano fondamentalmente il legame con un luogo e presentano molte dimensioni emotive. Sono proprio queste dimensioni a permettere la costante negoziazione tra popolazioni e individui. Tutti i canti e le musiche appartenenti alle tradizioni rappresentative indigene australiane sono legati da negoziazioni, che a loro volta riguardano la legittimità delle richieste di conoscenza e dei legami con luoghi e persone, col passato, il presente e il futuro. Perciò, anche in rapporto ai canti, la vita è molto più della pratica del canto e della rappresentazione, o addirittura delle concezioni mistiche/religiose e storiche; è invece l'unione di tutto questo.

Secondo gli Aborigeni, i canti degli antenati del *Dreaming* custodiscono e trasmettono la conoscenza degli esseri ancestrali che percorsero la terra, e ogni strofa rappresenta un'impronta dell'antenato. Nelle cerimonie e nei rituali aborigeni, i partecipanti cercano di ricreare le azioni degli antenati attingendo al potere del *Dreaming* attraverso la corretta esecuzione di tutti gli elementi del ciclo di canti: testo, melodia, ritmo, e altri elementi rituali come la pittura del corpo, l'uso di oggetti cerimoniali, la preparazione e l'esecuzione sul terreno cerimoniale, le azioni dei partecipanti. In lingua yanyuwa, i cicli canori sono chiamati con termine generico *kujika*, parola il cui uso è diffuso in tutta la regione del Golfo di Carpentaria fino alla Terra di Arnhem nor-

dorientale (Avery, 1985; Merlan, 1987; Trigger, 1992; Keen, 1994), e nella sua forma affine nella regione del fiume Victoria nel Northern Territory (Wild, 1987; Rose, 1992). Quando un gruppo canta un ciclo, si dice che *wandayarra* (segue) o *yinbarraya* (canta) la strada.

Non esiste invece una parola per le strofe dei *kujika* in yanyuwa: viene usato il termine kriol per «gamba», termine registrato anche da Merlan (1987). I cantanti, o coloro che conoscono i canti, si riferiscono alle strofe citandone il contenuto; in molti casi, le strofe hanno una parola chiave che dà il nome all'intera strofa. Inoltre, le strofe sono legate al territorio attraverso nomi di luoghi in esse menzionati. In yanyuwa, i testi dei canti *kujika* sono sempre descritti utilizzando il participio presente; sono quindi detti *jiwini ki-awarala* (che è sempre sulla terra), *wulumantharra* (che corre), *wingkayarra* (che si sposta, che va), o anche, in alcuni casi, *wujbantharra* (che scorre); quando il cantante si avvicina al nome di un luogo o di una specie, si dice *rdumatharra* (che riceve). I canti sono anche *windirrinjarra* (che ascende) e *lhankanbayarra* (che discende), e sono sempre accompagnati dall'indicazione di una direzione cardinale. Quando il canto sta per finire, è detto *yibarrantharra* (che pone). Si ha l'idea che i versi dei canti siano sempre presenti sul territorio, come canali di significato. Se se ne conosce il codice, si può attingere ad essi e seguirli: si dà così voce a ciò che esiste continuamente, in terra e per mare.

Per capire la musica e la religione indigene australiane sono fondamentali i concetti di «gusto», «pelle» ed «essenza». In yanyuwa la parola per essenza è *ngalki* (Kirton e Timothy, 1977). *Ngalki* è quella cosa che caratterizza l'identità individuale o l'essenza di qualcosa. Può riferirsi al gusto o all'odore di un cibo, all'odore corporeo individuale, o alla collocazione di persone, flora, fauna e fenomeni naturali nelle quattro semi-*moieties* in cui è divisa la società yanyuwa. In generale, il concetto di *ngalki* spiega il modo in cui gli Yanyuwa ordinano complesse relazioni tra persone che fanno musica, il processo musicale e il suono musicale. In termini di struttura musicale, lo *ngalki* di una canzone viene descritto come la melodia, o la voce. Esso comprende anche il tipo di percussione di accompagnamento impiegato, le specifiche strutture ritmiche del testo, il modo in cui queste sono inserite nella melodia, e il modo in cui questi tre elementi sono combinati durante l'esecuzione musicale. La corretta combinazione di questi elementi conferisce ad ogni canto yanyuwa la propria identità unica, ed è attraverso l'esecuzione che il potere posseduto dai generi può essere utilizzato da chi canta, acquisendo così significato.

Quando è impiegato in relazione a un canto, il termine *ngalki* è spesso accompagnato da un indicatore descrittivo che ne indica il tipo d'esecuzione o l'idea personale sulla melodia associata al canto. *Yabi ngalki* (letteralmente, «buona essenza») può quindi riferirsi a una buona esecuzione o a un canto la cui melodia è considerata piacevole; *wardi ngalki* (letteralmente, «cattiva essenza»), a un canto evidentemente mal eseguito; *jirda ngalki* (letteralmente, «essenza amara/sgradevole»), a un canto eseguito in modo non adeguato perché la melodia è inesatta o i cantanti stonati; *daburrdaburr ngalki* (letteralmente, «essenza difficile») alla melodia di un canto considerato difficile da imparare e che, per essere appreso, richiede di passare molto tempo con abili cantanti più anziani. Questo termine è spesso utilizzato dagli uomini per descrivere molti canti associati a varie cerimonie e rituali. Esso si riferisce specialmente a canti considerati abbastanza potenti da influenzare altri esseri umani o da avere un impatto sull'ordine naturale del mondo, o nei quali la corretta melodia è ritenuta portatrice della forza insita del canto (*wirrimalaru*).

Secondo l'idea yanyuwa di una buona esecuzione, soprattutto dei *kujika*, una persona che esegue i cicli canori con un alto livello di coinvolgimento emotivo e con abilità tecnica è detta *jarrilu-ngalkiwunjayarra*, «colui che sta bevendo l'essenza della strada». L'esecutore interpreta il canto in modo tale da dare l'impressione che il territorio cantato gli sia entrato dentro sostenendolo. È interessante notare che la conoscenza dei canti è descritta utilizzando parole relative al «cibo»: la capacità di apprendere e acquisire la conoscenza canora, soprattutto quella relativa alla sacra conoscenza della terra, è qualcosa di necessario, come il cibo, per sopravvivere. Sopravvivenza che può essere intesa sia a livello dell'esecutore sia del territorio. Se qualcuno non canta e rifiuta di «bere l'essenza», allora né lui né il territorio saranno considerati vivi.

Secondo la cultura aborigena, conoscere e cantare significa anche conoscere e cantare la stirpe e il territorio, essere consapevoli del proprio posto nella famiglia, nella storia della famiglia, nel territorio, considerato casa, attraversato dalla propria famiglia. Mentre i *kujika* possono parlare di come un individuo appartenga al territorio secondo idee cosmologiche, esistono altri canti più intimi, che parlano della dimensione umana di tale esperienza. Questi canti sono un ottimo esempio di quello che Fox (1997, pp. 6s.) chiama «conoscenza sociale», un tipo di conoscenza che permette di capire e interpretare il proprio posto nel mondo e interagire con esso. Questi canti sono un importante elemento di collegamento tra popolazione e territorio, e sotto molti punti di vista essi sono i contenitori in cui sono conservate le memorie che uniscono la gente ai luoghi. Nella cultura yanyuwa, e più in generale nell'Australia indigena, questo tipo di nuovo canto non precluso com-

prende l'attuale musica *rock* e *pop*. Anche questi tipi di rappresentazione sono portatori di importanti relazioni, memorie e significati individuali, sociali, storici, emotivi e spirituali. Ad esempio, la presenza di luoghi, idee di luogo, appartenenza al luogo (Dunbar-Hall, 1997, p. 62) all'interno dei testi di questi nuovi canti svolge un ruolo importante nel nominare, conoscere e ricordare il territorio in questo genere di rappresentazione non precluso. La citazione dei luoghi nelle forme non precluse di rappresentazione aborigena corrisponde a quella dei testi dei canti preclusi, dove «il cantare luoghi ed eventi ad essi collegati è un modo per affermare l'identità individuale e di gruppo, e per dichiarare la relazione con un dato luogo. In questo modo, i luoghi aborigeni divengono canti» (Dunbar-Hall, 1997, p. 62). Citando un luogo specifico nel canto non precluso, chi ha composto il canto ne rivela l'importanza personale, emotiva e spirituale.

Oggigiorno, molte popolazioni e comunità indigene australiane lottano quotidianamente per sopravvivere ai problemi dovuti al retaggio coloniale e storico, allo sconvolgimento sociale, e alla spoliazione culturale. Molte comunità indigene soffrono per l'alto tasso di violenza familiare e per l'allarmante abuso di alcol e sostanze stupefacenti. L'aspettativa di vita di uomini e donne è bassa, e i suicidi giovanili sono in aumento. Oltre alle condizioni sanitarie sempre più precarie (diabete, insufficienza renale, patologie cardiache, malattie dovute alla malnutrizione) e alle inadeguate condizioni di alloggio, le popolazioni indigene faticano a sopravvivere all'impatto del drammatico cambiamento e sconvolgimento sociale e ai sistemi occidentali di dominazione e oppressione. Nonostante queste traumatiche esperienze quotidiane, per le popolazioni aborigene la rappresentazione resta comunque un potente mezzo per mantenere una forte identità culturale e spirituale. Per l'Australia indigena la musica è una religione, nel senso che è fondamentale cantare, conoscere e incarnare le relazioni con la famiglia, il luogo e la spiritualità. Dal punto di vista di molte popolazioni indigene australiane, territorio e canto sono collegati laddove la conoscenza e le memorie del territorio sono nominate, codificate e incluse nell'esecuzione musicale. Attraverso la rappresentazione di luoghi e territorio in contesti preclusi e non preclusi, i cantanti negoziano ed evocano memoria e sentimenti per creare continuamente e ricreare la conoscenza legata al territorio e a ciò che significa essere un aborigeno nel corpo, nella mente e nello spirito, una persona unica, completa e intera. I concetti di sacro e secolare, di conoscenza interna ed esterna, e di rappresentazione preclusa e non preclusa sono integralmente legati, e i loro confini imprecisi. L'esperienza del canto, della parentela e del territorio dà vita a una memoria e a una conoscenza rappresentative di tempo, spazio e luogo che legano lo spirito del luogo a quello delle popolazioni indigene australiane.

[Vedi anche *AUSTRALIA, RELIGIONI DELL'*, articolo *Panoramica generale*].

BIBLIOGRAFIA

J. Avery, *The Law People. History, Society and Initiation in the Borroloola Area of the Northern Territory*, Diss. Sydney 1985.

J. Bradley, *Yanyuwa Country. The Yanyuwa People of Borroloola Tell the History of Their Land*, Richmond/Victoria 1988.

J. Bradley e Elizabeth Mackinlay, *Songs from a Plastic Water Rat. An Introduction to the Musical Traditions of the Yanyuwa Community of the Southwest Gulf of Carpentaria*, Saint Lucia/Queensland 2000 (Ngulaig, 17).

J. Bradley e Elizabeth Mackinlay, *Many Songs, Many Voices, and Many Dialogues. A Conversation about Yanyuwa Performance Practice in a Remote Aboriginal Community*, in «Rural Society», 13/3 (2003), pp. 228-43.

P. Dunbar-Hall, *Site as Song – Song as Site. Constructions of Meaning in an Aboriginal Rock Song*, in «Perfect Beat», 3/3 (1997), pp. 58-76.

J. Fox, *Place and Landscape in Comparative Austronesian Perspective*, in J. Fox (cur.), *The Poetic Power of Place. Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, Canberra 1997.

I. Keen, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion*, Oxford 1994.

J.F. Kirton e N. Timothy, *Yanyuwa Concepts Relating to "Skin"*, in «Oceania», 47/4 (1977), pp. 320-22.

Francesca Merlan, *Catfish and Alligator. Totemic Songs of the Western Roper River, Northern Territory*, in Margaret Clunies Ross, Tamsin Donaldson e St.A. Wild (curr.), *Songs of Aboriginal Australia*, Sydney 1987 (Oceania Monographs, 32), pp. 143-67.

H. Morphy, *Ancestral Connections. Art and an Aboriginal System of Knowledge*, Chicago 1991.

Deborah B. Rose, *Dingo Makes Us Human. Life and Land in an Aboriginal Australian Culture*, Cambridge 1992.

D. Trigger, *Whitefella Comin'. Aboriginal Responses to Colonialism in Northern Australia*, Cambridge 1992.

St.A. Wild, *Recreating the Jukurrpa. Adaptation and Innovation of Songs and Ceremonies in Warlpiri Society*, in Margaret Clunies Ross, Tamsin Donaldson e St.A. Wild (curr.), *Songs of Aboriginal Australia*, Sydney 1987 (Oceania Monographs, 32), pp. 97-120.

ELIZABETH MACKINLAY e JOHN BRADLEY

Musica e religione nelle isole del Pacifico

In tutte le isole del Pacifico, la ripetizione di formule, il suono di strumenti musicali e l'esecuzione di movi-

menti fisici sono parte dell'espressione di credenze religiose. Gli esseri soprannaturali con cui si entrava in contatto variavano molto quanto a poteri e incarnazione fisica, ma molte attività umane avevano lo scopo di stabilire un contatto con l'altro mondo. La musica non era e non è un'arte a sé, e neppure semplicemente il mezzo per comunicare con l'altro mondo, ma in molti casi è il mezzo per stabilire il contatto, e il suo scopo è quello di esprimere e rivelare. Cantare in un dato luogo e momento permette di entrare in contatto con esseri che in qualche modo vivono al di là dello spazio e del tempo. Per i partecipanti, i rituali religiosi esistono fondamentalmente per essere perpetuati. L'interpretazione personale dei fondamenti teologici o mitici dei rituali, o dei significati dei canti, o del simbolismo dei loro infiniti nomi sacri, è secondaria. In pratica, il processo prevale sul risultato.

Polinesia. Le narrazioni sulle origini dell'universo hanno stabilito le prime associazioni tra esseri umani e dei. Tali associazioni venivamo mantenute attraverso i rituali e un insieme di tradizioni sacre che trovavano espressione nell'adorazione, la supplica, l'insegnamento e l'invocazione individuali e collettivi. I pantheon polinesiani sono composti da specifiche categorie di esseri soprannaturali e di individui appartenenti a dette categorie. Le divinità principali (Tāne, Tū, Rongo e Tangaroa in Polinesia orientale; Tangaloa e Māui in Polinesia occidentale) erano associate alla creazione della terra e agli elementi naturali. Nella tradizione orale, i riferimenti a questi esseri soprannaturali tendevano a limitarsi a narrazioni o poesie orali. In Polinesia orientale, in particolare a Tahiti e nelle Hawaii, si è sviluppata una casta di specialisti religiosi che hanno assunto la forma di sacerdoti, e sono sorti edifici religiosi sotto forma di templi. In Polinesia orientale, le incisioni su tamburi pre-europei, in particolare quelli utilizzati nei rituali dei templi, raffiguravano spesso le divinità principali. Inoltre, i sacerdoti erano responsabili dell'insegnamento, che durava molti anni, di canti e danze ai neofiti. In molti contesti riguardanti le rappresentazioni, l'agente che attivava il collegamento umano-sovrumano era la parola enunciata.

Secondo la mitologia, i primi tamburi *pahu* e le relative danze sacre furono importati da Tahiti all'isola di Kauai, da dove l'uso nei templi *heiau* si diffuse alle altre isole hawaiiane. L'uso primario di questi tamburi di legno ricoperti di pelle di squalo era di segnalare gli eventi principali del tempio, invitando gli dei ad avvicinarsi e a parlare attraverso il loro suono. Essi accompagnavano inoltre le danze sacre. A Tahiti, i tamburi erano usati anche per segnalare e accompagnare i rituali religiosi. In entrambe le zone, ai tamburi venivano attribuiti nomi individuali.

Gli ambiti di associazione e di influenza delle divinità minori comprendevano eventi naturali, topografia locale, e attività domestiche specifiche. Si pensava che questi esseri potessero essere contattati in periodi di acuta emozione, in particolare nelle situazioni di pericolo, come durante la malattia e la guerra. A Samoa, gli abitanti di due villaggi si servivano di un canto per invocare il fatale Nifoloa al fine di vendicare le offese subìte dai residenti. In un altro villaggio, il dio locale Te'e veniva placato con un canto in suo onore. Per curare certe infermità, i guaritori tradizionali samoani ancora oggi ricorrono talvolta all'esorcismo, ordinando col canto allo spirito maligno ritenuto responsabile della malattia di lasciare il corpo del paziente.

In tutta la Polinesia orientale, le divinità minori erano abitualmente contattate per assicurare il mantenimento delle pacifiche relazioni sociali con le comunità locali. Si pensava infatti che gli dei condividessero il piacere umano per le rappresentazioni, in particolare il canto e la danza, e si deliziassero della vista e del profumo di corpi adornati e profumati in azione. Questo tipo di pratica per placare gli dei era particolarmente sviluppato nelle Hawaii, dove Pele e Laka erano considerati i protettori divini della danza. Buona parte della poesia cantata era dedicata a questi esseri, e ancora oggi lo è, grazie a una rinascita della cultura hawaiiana. Che fossero invisibili o presenti in forma simbolica, si pensava che gli dei partecipassero alle rappresentazioni. Lo scopo religioso delle rappresentazioni *hula* si basava inoltre sulla credenza nella magia simpatica: rappresentando un'azione durante un danza, se ne ottiene il controllo. Si può così controllare il risultato di un'azione futura o fare sì che un'azione passata abbia nuovamente luogo.

La natura elevata di queste arti espressive era sottolineata da aspettative di perfezione esecutiva. Se, per un errore accidentale, la perfezione non veniva raggiunta, il risultato era considerato un fallimento personale. L'accidentale omissione di una parola in una invocazione eseguita alla nascita del personaggio mitologico maori Māui diede luogo alla sua morte e al fallimento nell'ottenere l'immortalità per l'umanità. Nelle invocazioni e nei canti collettivi dei Maori si evitava tradizionalmente di interrompere il flusso melodico col respiro, poiché si pensava che le conseguenze sarebbero state la morte o la disgrazia. Per risolvere il problema, il capogruppo prendeva un respiro e, alla fine dei versi, mentre il gruppo respirava, continuava a cantare senza parole.

In alcune zone, grazie alla trascrizione, l'antica poesia cantata rivolta agli dei è sopravvissuta all'attività missionaria cristiana. Tuttavia, oggi essa è più un prodotto culturale che uno strumento religioso. A Tokelau,

durante le festività, si eseguono alcuni canti dedicati al dio supremo Tui Tokelau per affermare l'etnicità del gruppo, mentre a Niue, durante gare ed esibizioni culturali, si esegue un canto dedicato al dio dell'oceano Tangaroa. Negli anni '70 del secolo scorso, il rifiorire dei viaggi oceanici nelle ricostruzioni di canoe tradizionali della Polinesia orientale ha stimolato un ritorno d'interesse nei confronti dei rituali e degli stili delle rappresentazioni legati a questa attività. Nel 1995, il confluire di queste canoe nel sito sacro tahitiano di Taputapuatea ha segnato il riallacciamento formale delle relazioni ancestrali tra vari gruppi delle isole polinesiane. Il nuovo interesse verso le attività culturali, anch'esso cominciato negli anni '70 nelle Hawaii, nella Polinesia francese e nella Nuova Zelanda (forse influenzato dall'istituzione del South Pacific Arts Festival), ha fatto sì che varie ricostruzioni di pratiche legate alla religione indigena venissero incorporate nelle esibizioni pubbliche. Nelle Hawaii, la costruzione e l'uso di tamburi *pahu*, l'esecuzione di canti e danze in onore di specifici dei, l'esecuzione di canti all'inizio della legislatura e in occasione di altri eventi significativi sono segno di un risveglio culturale. La recitazione delle invocazioni *karakia* in onore degli dei locali ha luogo abitualmente nel corso delle attività maori più importanti, come l'inaugurazione di un nuovo edificio pubblico o di una mostra.

Recentemente, in varie parti della Polinesia urbana, si è verificato un cambiamento di atteggiamento. Durante il XIX e il XX secolo, i missionari cristiani lottarono con successo per proibire molte danze, sostenendo che si trattava di attività pagane. Oggi, invece, sia sulle isole sia tra le comunità di emigrati polinesiani, le Chiese cristiane offrono, nei loro programmi culturali, lezioni di danza, addirittura superando numericamente le competizioni di danza tradizionale a livello locale e nazionale.

Nonostante i particolari della maggior parte delle religioni polinesiane siano oggi descritti usando il passato a causa di quasi due secoli di intensa e riuscita attività missionaria cristiana, alcune isole ai margini della Melanesia a popolazione polinesiana hanno cercato di mantenere le proprie tradizioni indigene come reazione a quella che considerano un'attività culturalmente dannosa ad opera delle missioni e delle Chiese cristiane. A questi movimenti hanno partecipato comunità delle isole di Takū (Isole Mortlock), Nukumanu (Isole Tasman) e Mungiki (Bellona) nelle Salomone. Nonostante alcune attività siano in qualche modo limitate dalle legislazioni nazionali, altre prosperano. Su queste piccole, fragili isole lontane da tutto, la continua protezione soprannaturale è considerata una necessità, ricambiata con l'esecuzione cerimoniale di canti e danze. Gli uomini, durante la pesca, possono invocare gli antenati deceduti, che vengono nominati e ringraziati per l'aiuto nelle poesie cantate per celebrare il successo della spedizione. Durante la preparazione delle danze formali nell'arena rituale, uomini e donne possono indossare emblemi degli antenati fondatori dei loro clan come protezione contro gli spiriti malvagi che si pensa assistano alla celebrazione. Sempre nell'arena rituale, di fronte alla comunità riunita, gli anziani intonano a turno lunghe invocazioni agli spiriti e agli antenati dei clan per assicurare un tempo clemente e l'abbondanza dei pesci, ma anche per evitare le malattie delle coltivazioni. I testi di queste invocazioni tendono a essere fissati dalla tradizione, e presentano un linguaggio semanticamente denso.

Micronesia. Le conclusioni preliminari pubblicate nei pochi studi sulla religione micronesiana indicano che le attività religiose che prevedono canti (con o senza danze) tendono a concentrarsi sugli sforzi del villaggio o del clan matrilineare per assicurare la salute personale, la produzione di cibo e la sicurezza dei viaggiatori. Il pantheon micronesiano non ha un dio principale riconosciuto. Le tipiche attività religiose di gruppo hanno un dio protettore con limitata autorità geografica. Gli sciamani cantano per stabilire un contatto con questi esseri e ottenere consigli e avvertimenti, usando invocazioni affinché gli dei proteggano le occupazioni più pericolose. Presso i luoghi sacri, i sacerdoti guidano esecuzioni di canti e danze di origine divina o umana per intrattenere un dio del villaggio o della zona, la cui reazione è poi comunicata dai sacerdoti.

Melanesia orientale. Le pratiche religiose della Melanesia orientale sono molto varie. Qui è la parola, più che il canto, ad essere il mezzo di comunicazione principale con il regno soprannaturale. Sia qui sia in Papua Nuova Guinea non c'è una netta distinzione tra religione e magia. Gli antenati umani non solo scandiscono il passato storico, ma sono anche punti di contatto per il sostegno ai loro discendenti viventi. Le rappresentazioni musicali sono parte dei rituali di culto degli antenati nelle Isole Salomone, in Nuova Caledonia e a Vanuatu. Danze e canti assicurano ai familiari del defunto che la separazione fisica che ha luogo con la morte sia accompagnata dal definitivo abbandono della regione da parte dello spirito, poiché la sua presenza può essere nociva. In altre zone, invece, la capacità del defunto di mantenere un contatto utile e fondamentalmente favorevole con il mondo dei vivi è ritualmente sottolineata dal canto dei parenti anziani, che imitano le voci degli spiriti, mentre i discendenti viventi danzano.

Contrariamente a quanto accade in Polinesia, la specifica qualità del suono può assumere significato religioso sia nella Melanesia orientale che in Papua Nuova Guinea. Si pensa che il suono delle conchiglie di strom-

bo possa scacciare da un funerale gli spiriti indesiderati o rappresentare le voci degli spiriti. È credenza comune che il fantasma di un defunto del luogo influenzi gli affari locali, causando o curando malattie, profetizzando, e controllando il tempo meteorologico e le coltivazioni. Nelle regioni in cui le iniziazioni maschili hanno ancora importanza culturale, la vera origine dei suoni delle conchiglie e dei flauti è inizialmente nascosta agli iniziati (ai quali viene detto che si tratta di voci di spiriti); solo in seguito vengono rivelati gli strumenti produttori dei suoni. Fino alla metà del XX secolo, a Vanuatu prosperavano le società segrete in cui gli uomini (e talvolta le donne) raggiungevano posizioni sociali elevate attraverso competizioni che culminavano in esecuzioni su larga scala di danze e canti.

Prima di essere trasformata dai missionari in un'attività fondamentalmente sociale in Nuova Caledonia, la danza circolare era utilizzata per entrare in contatto con gli antenati al culmine del grande rituale *pilou-pilou*. Sfilando intorno a un palo centrale che simboleggiava la connessione materiale tra vivi e morti, gli uomini e le donne kanak credevano di essere i corpi dei loro antenati mentre danzavano. Altre danze maschili dei Kanak sono invece totemiche, e rendono visibile l'associazione con il clan materno o paterno. Può avere accesso al mondo degli antenati totemici, caratterizzato da terra nera, da un odore rancido e da cenere, solo chi possiede queste stesse caratteristiche. I danzatori si ricoprono quindi con strati di terra e cenere per acquisire i poteri corroboranti degli antenati. I legami totemici tra clan paterni e materni possono essere rappresentati a livello visivo anche attraverso la danza.

Papua Nuova Guinea. La Papua Nuova Guinea costituisce un dedalo di gruppi socio-culturali e presenta un'estrema complessità linguistica. Le informazioni pubblicate sulle pratiche culturali sono minime per molte regioni e nulle per altre. Le seguenti osservazioni sono quindi necessariamente provvisorie.

Buona parte della musica della Nuova Guinea è associata a vari tipi di rivelazione nel contesto del rituale religioso. L'esperienza e le idee religiose sono l'intenzionale risultato di sensazioni ed emozioni acuite, stati spesso generati e alimentati da periodi di canto e danza. Il senso di mistero può essere ulteriormente intensificato dall'impiego di testi sgrammaticati, arcaici, stranieri, o addirittura segreti. Le attività formali maschili sono solitamente svolte all'interno di case lunghe comuni e durano più giorni e più notti. Contrariamente ad altre zone dell'Oceano Pacifico, qui uno degli scopi dell'attività religiosa può essere l'invocazione di spiriti benigni, invitati a incontrare e a rafforzare i viventi.

La musica strumentale sacra è apprezzata più per le sue qualità sonore che per il contenuto estetico. Flauti e *bull-roarer* sono diffusamente utilizzati per produrre suoni che i non iniziati credono voci degli spiriti. Solo dopo le prove fisiche, le vere fonti del suono vengono rivelate ai novizi di sesso maschile, che devono mantenere il segreto. Da questo punto di vista, i tamburi a fessura e i *bull-roarer* sono gli strumenti principali in Nuova Britannia e Nuova Irlanda. I tamburi a fessura e i flauti appaiati predominano nelle zone delle Terre Alte centrali, del golfo di Papua e del golfo di Huon. L'assenza di fori per le dita su questi flauti con imboccatura laterale o all'estremità provenienti dalla regione del fiume Sepik e dalle Terre Alte, le cui diverse misure rappresentano il maschio e la femmina, permette di produrre solo un suono di base e determinati toni armonici. Le cosiddette «fanfare» sono il risultato dell'impiego contemporaneo dei due flauti per le singole note della melodia. Uno degli obiettivi dei flauti appaiati e degli altri strumenti è la continuità acustica, che dà l'illusione che la fonte del suono non sia umana. Per lo stesso motivo, gli uomini possono modificare le loro voci cantando in contenitori vuoti fatti con zucche, bambù o conchiglie. In alcune zone, le maniglie dei tamburi a clessidra usati dagli uomini per accompagnare le proprie danze possono essere incise con figure ancestrali o combinare forme umane e aviarie per sottolineare le connessioni mitologiche. Il simbolismo aviario è comune anche per i flauti appaiati e per il loro repertorio, ed è visivamente rappresentato da movimenti di danza in cui gli uomini piegano le ginocchia. Le danze rituali sono per lo più pensate per la partecipazione, poiché affermano il diritto alla partecipazione più che essere un intrattenimento per un pubblico.

Tra i Kaluli della provincia delle Terre Alte meridionali, i richiami degli uccelli sono allo stesso tempo versi aviari e parole dei morti, dato che gli uccelli sono spesso la forma visibile del riflesso degli spiriti. In particolare, i canti per la danza *gisalo*, la cui struttura tonale è identica a quella delle rappresentazioni musicali del richiamo del colombo della frutta, sono composti con lo scopo di commuovere il pubblico maschile. In risposta alle lacrime maschili, le donne cominciano a cantare, creando un ciclo culturale basato sulla credenza che l'esecutore del *gisalo* si sia trasformato in un uccello durante l'esecuzione del canto e della danza.

La pacificazione degli antenati attraverso il canto è molto praticata, usando un limitato repertorio musicale composto o trasmesso proprio dagli antenati. Anche la facilitazione dell'abbandono del mondo umano da parte degli spiriti umani è parte della vita rituale religiosa delle Isole Trobriand. I canti eseguiti in quella che si pensa essere la lingua dei morti descrivono in modo vivace ed erotico la vita nell'Aldilà, facilitando così la di-

partita. Queste (e altre simili) attività confermano il fatto che lo spirito, dopo la morte, conserva le preferenze estetiche e i valori sposati in vita.

Spesso, secondo la mitologia, specifici strumenti musicali sono stati inventati o scoperti dalle donne, che li hanno poi consegnati agli uomini. Questi si sono appropriati degli strumenti e continuano a monopolizzarne l'uso con l'inganno e il sotterfugio, con un gesto di chiara esaltazione maschile. Uno degli interessi fondamentali della musica religiosa in Nuova Guinea e nelle vicine isole a est è la diffusa pratica dei riti della pubertà, di cui il canto e la danza sono parte integrante in ogni fase del rituale. In alcune zone, la struttura dei rituali di iniziazione maschile richiama i processi di mestruazione, gravidanza e parto, in quanto gli uomini tentano di ottenere per sé, attraverso il rituale, le capacità generatrici delle donne che a loro sono nella realtà negate. In altre zone, il rituale d'iniziazione, con il suo complesso di canti e danze, può riflettere e consolidare le strutture sociali basate sul ruolo sessuale.

Conclusioni. Una generalizzazione temporale per tutte le isole del Pacifico non è possibile, poiché, in gran parte a causa delle attività missionarie cristiane, le pratiche e le credenze religiose non sono più universalmente praticate. Mentre in Polinesia e in Micronesia la voce umana, non alterata, è parte del rituale religioso, nella Melanesia orientale e in Papua Nuova Guinea si cerca di mascherarla, come se fosse di origine non umana, favorendo l'inganno attraverso la limitazione della conoscenza della vera fonte dei suoni strumentali. Nella prima zona, il suono musicale costituisce una forma elevata e consapevolmente raffinata della parola, mentre nell'altra era ed è uno strumento vocale per scopi essenzialmente non musicali. In gran parte delle isole del Pacifico il cauto contatto con il regno spirituale era considerato opportuno, se non essenziale, per ottenere risultati sociali positivi.

Che avvenisse grazie ai capifamiglia o a specialisti appartenenti alla società, il contatto con gli esseri soprannaturali si esprimeva attraverso individui la cui identità personale era conosciuta e riconosciuta nei testi dei canti. Alcune attività miravano a una situazione di equilibrio sociale e avevano lo scopo di ottenere la salute mentale e fisica, di mantenere l'attrazione sessuale, e di assicurasi adeguate risorse alimentari. Le attività riparatrici, invece, come la cura o la vittoria sugli avversari, erano il risultato di squilibri sociali. In tutte queste sfere di attività, attraverso l'invocazione, l'intrattenimento o la supplica, si sfruttavano i poteri potenzialmente benigni degli dei e si evitavano quelli potenzialmente nocivi. Uno dei mezzi principali attraverso cui si gestiva (e in alcune zone ancora si gestisce) la coesistenza pacifica e produttiva con gli dei era l'esecuzione di canti e danze.

BIBLIOGRAFIA

R. Ammann, *Kanak Dance and Music*, Nouméa 1997. Indagine sulla produzione musicale e coreutica nella culturalmente variegata Nuova Caledonia.

St. Feld, *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, Philadelphia (1982) 1990, 2ª ed. (trad. it. *Suono e sentimento. Uccelli, lamento, poetica e canzone nell'espressione kaluli*, Milano 2009).

E.S. Craighill Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu 1927, rist. New York 1971. Comprende una parte sulla musica e le danze e una vasta bibliografia regionale.

Adrienne Kaeppler e J.W. Love (curr.), *The Garland Encyclopedia of World Music*, IX, *Australia and the Pacific Islands*, New York 1998. Presenta numerose voci sul legame tra credenze religiose e musica.

M. McLean, *Maori Music*, Auckland 1996. La più completa pubblicazione sulla musica maori. Comprende riferimenti alle credenze religiose.

Jane M. Rossen, *Songs of Bellona Island*, I-II, Kjøbenhavn 1987.

Elizabeth Tatar, *Hula Pahu. Hawaiian Drum Dances*, II, *The Pahu. Sounds of Power*, Honolulu 1993.

RICHARD M. MOYLE

NGUKURR, RELIGIONE DI. Il piccolo centro urbano di Ngukurr, di origine aborigena, sorge sul fiume Roper, nella parte sudorientale della Terra di Arnhem nel Northern Territory dell'Australia. La sua popolazione, che negli anni '70 del secolo scorso oscillava tra i 350 e i 500 individui, è costituita dai discendenti delle tribù aborigene stanziate sul tratto inferiore e mediano del fiume Roper e sulle coste adiacenti: si tratta in particolar modo degli Alawa, i Mara, gli Ngalagan, gli Ngandi, i Nunggabuyu e i Wandarang. Gli abitanti di Ngukurr mantengono ancora stretti legami fisici e spirituali con il loro territorio tribale.

L'ambiente. La regione conosciuta come Terra di Arnhem ha una superficie di circa 95.000 chilometri quadrati. Nel 1931 il governo australiano la dichiarò riserva per gli Aborigeni; tale rimase fino al 1977 quando, in seguito all'approvazione dell'Atto dei diritti territoriali aborigeni del 1976, la proprietà di questa regione fu trasferita dal governo australiano a vari enti aborigeni.

La Terra di Arnhem, e in particolare la sua parte sudorientale, è una regione remota ed economicamente sottosviluppata. Le uniche attività produttive dell'area circostante Ngukurr sono l'allevamento di bovini da carne e la pesca. Il territorio che si estende a Sud e a Ovest di Ngukurr è infatti occupato da grandi fattorie per l'allevamento di bovini (*cattle stations*), che hanno superfici variabili da mille a settemila chilometri quadrati.

Prima del 1969 Ngukurr era nota con il nome di Roper River Mission ed era amministrata dalla Church Missionary Society, una istituzione missionaria evangelica facente capo alla Chiesa anglicana d'Australia. Gli Aborigeni erano residenti della colonia missionaria e vivevano sotto il controllo e la direzione del personale della missione. La struttura amministrativa e il controllo politico di Ngukurr subirono dei mutamenti radicali a partire dagli ultimi mesi del 1968, quando la cittadina divenne una colonia governativa diretta dalla Divisione Servizi Sociali dell'Amministrazione dei Territori del Nord. L'amministrazione di Ngukurr fu trasferita a un consiglio locale eletto nel 1975. Il governo garantisce il finanziamento del bilancio cittadino e della maggior parte degli introiti degli abitanti attraverso il pagamento dei salari e il servizio sociale. Ngukurr ha poche attività produttive e un tasso molto alto di disoccupazione cronica.

Religione e missione. La comunità aborigena di Ngukurr si colloca all'interno di due universi religiosi, derivanti l'uno dalla tradizione indigena degli Aborigeni che costituiscono la comunità odierna, e l'altro dall'assoggettamento della popolazione da parte degli Europei, in particolare i missionari cristiani. Il rapporto tra Cristianesimo e religione indigena è oggi alquanto precario all'interno della comunità. Ognuno tollera l'esistenza dell'altro, ma vengono considerati come due realtà separate, senza alcuna forma di contaminazione intellettuale reciproca, anche se, in buona misura, i credenti e i praticanti coincidono.

La forma assunta dal Cristianesimo a Ngukurr nei primi anni '70 del secolo scorso ne riflette le origini missionarie. Dal 1908 fino al 1968 la Church Missionary Society realizzò una sorta di sintesi di Cristianesimo e controllo sociale: i residenti aborigeni potevano ottenere qualche vantaggio sociale grazie alla loro partecipazione alle attività della chiesa, mentre la mancata adesione produceva conseguenze svantaggiose. La par-

tecipazione alle attività della chiesa conobbe un radicale declino a seguito del trasferimento della gestione pubblica nelle mani del governo australiano. Già nel 1970 la comunità dei praticanti aborigeni si era ridotta a meno di venti adulti, per la maggior parte uomini e donne anziani che avevano alle spalle una lunga permanenza nella missione.

Nel 1970 il principale punto di contatto tra la chiesa locale e la religione locale era di fatto la composizione del Consiglio pastorale. I suoi membri maschi adulti, infatti, erano tutti attivamente impegnati nella conservazione della tradizione religiosa indigena. Taluni, inclusi due predicatori laici, avevano incarichi di responsabilità nell'organizzazione delle manifestazioni legate ai culti indigeni. Si trattava di un doppio ruolo che costoro ricoprivano senza alcuna difficoltà. In qualità di membri del Consiglio pastorale prendevano parte ai processi decisionali della chiesa e, occasionalmente, presenziavano alle celebrazioni religiose, ma era all'interno della religione indigena che adempivano il loro ruolo religioso principale. Essi continuavano, ad ogni modo, a detenere le loro posizioni politiche proprio grazie alla presenza attiva in entrambi gli ambiti.

Il mondo indigeno. Gli abitanti di Ngukurr, in quanto Aborigeni, si considerano e sono considerati culturalmente distinti dal resto della società australiana; questa particolarità viene considerata un valore positivo perché ingloba una concezione tradizionale della società.

La conduzione dei culti religiosi è il principale campo della vita sociale in cui appare pienamente questa visione del mondo tradizionale. Le strutture sociali che risultano evidenziate nei culti, insieme al sistema dei rapporti di parentela, costituiscono la cornice in cui vanno inquadrate le relazioni sociali in queste aree ancora in parte legate al mondo aborigeno. Oggi tutte queste relazioni ruotano intorno a due elementi principali: 1) il diritto di partecipare e prendere decisioni a proposito dei culti religiosi; 2) l'assegnazione dei diritti e l'accesso alla terra.

La religione tradizionale è costruita intorno alle relazioni tra particolari gruppi di persone e il territorio occupato e sfruttato dagli antenati di questi (territorio che gli Aborigeni stanno tentando di rioccupare). I nodi principali dei sistemi religiosi aborigeni sono rappresentati dagli esseri totemici soprannaturali, che possono raffigurare, o meno, le diverse specie naturali. Le entità totemiche più importanti nel pantheon di Ngukurr sono il *nagaran* (uno spirito soprannaturale raffigurato solitamente come un gigante maschio), il canguro delle pianure, varie specie di varani (goanna), la pioggia e il fulmine, il *gilyiring-gilyiring* (che assume diverse forme, anche se in genere è descritto come una donna o una sirena) e varie specie di serpenti e di pesci.

Nella loro forma più innovativa, si tratta di forze creatrici che trasformano un paesaggio informe nelle sue manifestazioni sociali conosciute. Esse percorrono il territorio creando luoghi, tracciando sentieri, istituendo cerimonie e incontrando altre potenze con le quali instaurano relazioni varie e complesse. Le diverse parti del territorio sono così associate a singoli (o a gruppi di) esseri potenti.

Queste potenze totemiche danno origine e forma alla vita religiosa istituendo legami tra gruppi di individui e specifici luoghi, sentieri o porzioni di territorio. Pianificano altresì le relazioni esistenti tra questi gruppi (essendo stati creati, i diversi luoghi a essi collegati, da specifiche potenze o gruppi di potenze totemiche). Il tutto è reso ancor più complesso dal fatto che i legami tra gli individui dipendono anche dalle interconnessioni esistenti tra le rispettive potenze totemiche. Esiste dunque, all'interno della religione aborigena, un'intricata rete di interessi che crea e diffonde socialità. Idealmente, in questo modo, vengono bilanciate le tendenze contrastanti di interessi locali e universali.

Lo sviluppo della pratica religiosa a Ngukurr. Immerse nel loro habitat tradizionale, le persone celebravano lungo lo spazio del loro intero territorio varie cerimonie rituali presso i luoghi oggetto del loro culto; quando però i colonizzatori si appropriarono della loro terra, queste cerimonie dovettero essere celebrate lontano da quei luoghi.

Coloro che dirigevano la missione scoraggiarono la celebrazione delle cerimonie all'interno della missione stessa, anche se i riti continuarono, seppur con qualche difficoltà, a essere eseguiti. L'atteggiamento della missione impedì la celebrazione di cerimonie a Ngukurr fino a quando, negli anni '50 del secolo scorso, la politica stessa della missione mutò. Fino a quel momento, infatti, Ngukurr era soltanto uno dei vari centri abitati (gli altri centri erano fattorie) che praticavano attività di culto nella regione del fiume Roper. Si trattava di una vita rituale assai più ricca di quella attuale e che prevedeva quattro riti maschili segreti: lo Yabuduruwa, il Gunabibi (noto altrove come Kunapipi), il Balgin e il Maddaiin. Di questa attività rituale facevano parte anche un elaborato rito di circoncisione e alcuni culti segreti femminili.

Tutte le cerimonie organizzate dagli abitanti di Ngukurr dopo il 1957 furono celebrate nelle vicinanze della città. Parallelamente si verificò il declino della partecipazione della popolazione maschile di Ngukurr alle cerimonie che si tenevano altrove nella regione, l'eliminazione dei culti del Maddaiin e del Balgin dal repertorio degli uomini e l'abbreviazione del rito di circoncisione. I culti femminili erano scomparsi già da molto tempo. Tra la metà degli anni '50 e la metà degli anni '70 a

Ngukurr vennero celebrate otto cerimonie Yabuduruwa e sei Gunabibi. Ciascuna cerimonia era associata a uno o due dei nove «territori patrimonio del gruppo» (espressione che verrà chiarita più avanti). Le trasformazioni che condussero alla formazione di una società specifica a Ngukurr sono state descritte altrove (Bern, 1979). I cambiamenti che si verificarono negli anni '50 del secolo scorso ebbero come risultato la comparsa di una vita rituale e di una serie di particolari caratteristiche religiose proprie di Ngukurr.

I culti. La pratica religiosa indigena a Ngukurr si realizza essenzialmente nell'esecuzione di due culti, quello Yabuduruwa e quello Gunabibi. Queste cerimonie celebrano, in maniera molto complessa, le relazioni esistenti tra persone, tra persone e entità totemiche, tra persone e territorio e, infine, tra territorio, persone ed entità totemiche. Le relazioni tra i vari gruppi vengono regolate grazie all'identificazione di particolari famiglie allargate, legate da rapporti di parentela, con particolari territori. Tali gruppi sono detti «gruppi con patrimonio territoriale» (*estate groups*). Le relazioni tra le persone vengono anche espresse attraverso categorie di natura sociale. Perciò vengono egualmente ritualizzate le affiliazioni a quei gruppi di discendenza patrilineare che gli antropologi chiamano *moieties* (metà) e *semimoieties*.

Moieties e semimoieties. L'organizzazione dei culti Yabuduruwa e Gunabibi si basa dunque, al livello più generale, sulla divisione della società in due gruppi sociali (*moieties*) patrilineari, al cui interno si definiscono le posizioni e le azioni dei singoli individui. Coloro che sono congiunti, attraverso il padre, alla potenza totemica oggetto di un determinato culto sono chiamati *mingeringgi* e sono legati a una serie ben definita di obblighi e diritti. Coloro che, invece, appartengono al gruppo sociale contrapposto, e che sono dunque legati allo stesso totem attraverso le madri e le nonne paterne, sono detti *junggaiyi* e sottostanno a diritti e obblighi complementari rispetto a quelli previsti per i *mingeringgi*.

I *mingeringgi* sono gli officianti del culto e costituiscono di esso la rappresentazione umana. Rispondono anche di qualsiasi errore rituale o eventuale danno riportato dagli oggetti utilizzati e hanno comunque la responsabilità di preservare l'integrità del culto. Gli *junggaiyi* si occupano invece di predisporre i simboli e gli oggetti sacri e dell'esecuzione delle cerimonie. Il culto Yabuduruwa celebra i patrimoni territoriali e le entità totemiche legati agli individui della *moiety* Yiridja; i quali, a loro volta, ne sono i *mingeringgi*. Il culto Gunabibi celebra i patrimoni territoriali e i totem degli appartenenti alla *moiety* Dua ed essi ne sono i *mingeringgi*.

I due culti Yabuduruwa e Gunabibi prevedono anche dei sottogruppi, o *semimoieties*: a Ngukurr, le due *semimoieties* nelle quali la *moiety* Yiridja è suddivisa si chiamano Budal e Guyal, mentre quelli in cui si scinde la *moiety* Dua si chiamano Mambali e Murungun. Tale ulteriore suddivisione riveste, per i due culti, un'importanza molteplice.

Le potenze totemiche e i luoghi rappresentati dalle celebrazioni vengono identificati, oltre che con una particolare *moiety*, anche con l'una o l'altra delle sue *semimoieties*. Le regioni del gruppo territoriale del *nagaran* sono celebrate dal culto Yabuduruwa. Questa potente entità, infatti, è associata alla *moiety* Yiridja e alla *semimoiety* Guyal. Un'altra regione del gruppo territoriale relativo al culto Yabuduruwa è quella del Canguro della pianura, che è identificato anche con la *moiety* Yiridja ma, oltre a questa, si fa coincidere con la *semimoiety* Budal anziché con quella Guyal. Analogamente, a Ngukurr, il *gilyiring-gilyiring* celebrato nel Gunabibi è associato alla *moiety* Dua e alla *semimoiety* Mambali, mentre il serpente bruno reale (*Pseudechis australis*) è identificato sempre con la *moiety* Dua, ma con la *semimoiety* Murungun.

Se ci si riferisce alla *moiety* Dua, entrambe le *semimoieties* sono considerate i *mingeringgi* del culto Gunabibi. In alcune circostanze, però, le due *semimoieties* sono strutturalmente separate e soltanto una può aspirare allo *status* di *mingeringgi*. L'altra *semimoiety* del gruppo Dua, dunque, occuperà una posizione detta *dalnyin* (letteralmente, «madre della madre»). Lo stesso accade per la *moiety* Yiridja nel contesto del culto Yabuduruwa. Il *dalnyin* riveste un ruolo essenzialmente di integrazione e può agire, in certe circostanze, tanto da *mingeringgi* quanto da *junggaiyi*.

Ciascun culto prevede importanti riti in cui entrambe le *semimoieties* del gruppo sociale a cui appartengono i *mingeringgi* sono separate e protagoniste di momenti diversi. Un chiaro esempio di tale separazione è rappresentato dalla cerimonia Yabuduruwa, all'interno della quale coloro che appartengono alla *semimoiety* opposta (ma all'interno della stessa *moiety*) rispetto agli iniziatori della cerimonia possono assumere il ruolo di *junggaiyi* qualora non siano presenti *junggaiyi* più anziani e competenti.

Non ricorre invece la medesima separazione tra *semimoieties* all'interno della categoria degli *junggaiyi*. Le ragioni principali di ciò sono la composizione del gruppo territoriale, che accoglie *junggaiyi* da entrambe le *semimoieties*, e l'importanza dei legami di parentela individuali. Nell'organizzazione e nella conduzione dei culti vengono attivate relazioni di parentela ego-centrate. Nella preparazione dei solisti maschi, per esempio, alcuni compiti particolari possono essere svolti soltanto da cugini incrociati (figli di fratelli e sorelle di sesso opposto) e altri ancora esclusivamente da un fra-

tello della madre. Entrambe queste categorie familiari rientrano, normalmente, in *semimoieties* diverse di *moieties* opposte.

I patrimoni territoriali. Ma questi culti hanno anche una prospettiva più ristretta, che consiste nella celebrazione e nel rafforzamento delle relazioni sociali. Le caratteristiche sociali del territorio sono stabilite dai movimenti delle potenze totemiche e dai siti geografici che esse hanno creato. Gruppi specifici sentono una particolare devozione e responsabilità verso certe aree del paesaggio associate a particolari potenze o gruppi di potenze. Tali aree costituiscono i «patrimoni territoriali» rituali.

I gruppi legati a ciascun patrimonio territoriale presentano una complessa struttura. Il nucleo del «gruppo territoriale» è composto da persone legate al territorio attraverso il proprio padre. I nomi dei singoli membri di questo gruppo centrale derivano dai nomi di elementi tipici del territorio e, collettivamente, il gruppo prende lo stesso nome del patrimonio territoriale. Altri membri del gruppo territoriale sono legati al quel particolare territorio attraverso le madri o le nonne, paterne o materne. Nell'ambito del territorio, coloro i cui legami risalgono al padre sono i *mingeringgi* del territorio stesso; coloro che invece sono legati ad esso attraverso la madre o la nonna paterna ne rappresentano i *junggaiyi* e, infine, coloro la cui relazione con il territorio deriva dalla nonna materna ne sono i *dalnyin*.

In entrambi i culti Yabuduruwa e Gunabibi, grande enfasi è rivolta alla celebrazione di particolari territori e dei loro totem nel corso di cerimonie che sono celebrate dall'uomo più anziano del gruppo. L'occasione di tali cerimonie è, spesso, la commemorazione della scomparsa di anziani membri autorevoli del gruppo, avvenuta da due a dieci anni prima. Ma la motivazione può anche essere semplicemente il fatto che da molto tempo il gruppo non svolge cerimonie dedicate al proprio patrimonio territoriale. La guida di queste cerimonie è attribuita ai principali membri del gruppo già iniziati, i quali assumono il comando nella maggior parte dei momenti della cerimonia, e dagli organizzatori della cerimonia, ovvero i *junggaiyi* più anziani del territorio. Il terreno su cui si svolge la danza principale e le strutture annesse vengono preparati secondo dimensioni proporzionali al patrimonio territoriale di riferimento.

I patrimoni territoriali vengono celebrati in maniera specifica all'interno di determinati riti previsti in entrambi i culti. Nel corso di tali riti i *mingeringgi* eseguono alcune danze individuali avendo addosso dei disegni che rappresentano un totem o un sito appartenenti al patrimonio territoriale. Le danze, i disegni e gli accessori indossati dai danzatori, così come i canti e i racconti mitici riguardanti specificamente il territorio, fanno parte del *gulinga* della stessa, un termine che a Ngukurr comprende tutti gli aspetti del patrimonio religioso di un territorio. Un gruppo senza *gulinga* non ha cerimonia, quantunque possa avere comunque un territorio.

Controllo e partecipazione. Tanto il culto Yabuduruwa quanto il Gunabibi sono riservati ai maschi iniziati; i momenti salienti dello svolgimento di una cerimonia Yabuduruwa o Gunabibi, gli oggetti rituali e la conoscenza che essa trasmette costituiscono dei segreti che non devono essere svelati alle donne, ai novizi e ai bambini appartenenti alla comunità, così come a qualunque altro individuo non iniziato. Gli uomini controllano anche l'organizzazione e la maggior parte degli aspetti della conduzione delle cerimonie, oltre a eseguire gran parte degli atti del culto.

Le donne, tuttavia, svolgono anch'esse un ruolo indispensabile, sebbene subordinato, tanto nell'organizzazione quanto nella conduzione del culto: preparano il cibo per i partecipanti maschi e sono responsabili del settore pubblico della zona destinata alla cerimonia. Questa è un'area sgombra all'interno della superficie cerimoniale generale, situata a circa mezzo chilometro dallo spazio rituale principale. Nel culto Yabuduruwa, alle donne spetta anche la cura dei novizi, i quali rimangono nel settore pubblico prima di essere condotti nello spazio cerimoniale principale per osservare la rappresentazione messa in scena dagli uomini. Le donne partecipano anche come interpreti in alcuni dei riti centrali in entrambe le cerimonie.

Benché i due culti, insieme, conferiscano simmetria alla pratica religiosa di Ngukurr, essi differiscono notevolmente. Il Gunabibi, contrariamente allo Yabuduruwa, prevede che vengano eseguite delle sequenze di canti. L'addestramento dei novizi per il Gunabibi è curato in maniera più accurata che per lo Yabuduruwa. Per quanto riguarda il primo, la dottrina prescrive che i novizi vengano isolati dalla comunità per tutta la durata della cerimonia e affidati a giovani uomini iniziati. A Ngukurr, tuttavia, questa regola viene spesso alterata, al punto che i novizi rimangono all'interno dello spazio riservato agli uomini per la durata di una intera sessione, che occupa abitualmente un fine settimana denso di celebrazioni. Nello Yabuduruwa, al contrario, i novizi restano mescolati al resto della comunità e sono obbligati ad assistere alla cerimonia soltanto per la durata di ciascun rito, ma perfino in questi casi rimangono nella zona riservata alle donne mentre gli uomini si preparano alla rappresentazione.

Il culto Gunabibi accentua il controllo sociale esercitato sulle nuove generazioni di maschi mediante la separazione dei novizi dal mondo profano e la loro sottomissione alla disciplina degli uomini adulti, mentre il culto Yabuduruwa pone una minore enfasi su tale rito

di passaggio. Lo scopo principale dello Yabuduruwa è la rappresentazione teatrale dell'esclusione e dell'ordine gerarchico della società. Il primo aspetto viene esaltato nel rito della «coda del goanna», in cui le donne, che ne sono le protagoniste, vengono condotte nottetempo presso il terreno di danza segreto riservato agli uomini. A testa china, si accostano a un rogo che arde sul terreno e danno fuoco a dei rotoli di corteccia cartacea, quindi tornano nella zona riservata alle donne. (I rotoli di corteccia cartacea simboleggiano le code del goanna, cioè il varano, che costituiscono un motivo centrale dello Yabuduruwa. Le code, peraltro, rappresentano anche importanti simboli fallici e sono la parte dell'animale più buona da mangiare). Se, recandosi al terreno della danza segreta degli uomini, le donne alzassero il capo potrebbero vedere di oggetti sacri. Kenneth Maddock fornisce una convincente interpretazione di questo rito come drammatizzazione dell'esclusione delle donne dai segreti più reconditi del culto (1982, pp. 133s.).

La rappresentazione dell'ordine gerarchico è invece inserita nel rito finale del culto Yabuduruwa, che a Ngukurr viene eseguito dopo la conclusione ufficiale della cerimonia. Gli anziani tornano nello spazio cerimoniale principale portando con sé alcuni prescelti tra gli uomini iniziati più giovani. La ragione apparente del loro ritorno è la pulizia del terreno cerimoniale. In realtà in questa occasione ha inizio un rito eseguito dai due *mingeringgi* più anziani e a cui assiste soltanto questo ristretto gruppo. Durante la preparazione di questo rito gli uomini discutono a proposito di qualunque inosservanza rituale verificatasi nel corso della cerimonia e decidono gli eventuali provvedimenti.

Religione e comunità. Il futuro della religione di Ngukurr, nelle forme finora esposte, non è chiaro. Le influenze in azione hanno effetti contraddittori. I rapidi cambiamenti avvenuti recentemente non sono stati ancora valutati a fondo e si stanno tuttora producendo mutamenti imposti dall'esterno. La speranza che l'autorità europea venga sostituita da una diversa, fondata sui valori tradizionali, non si è ancora concretizzata. Per un certo tempo il culto Gunabibi è stato visto come un possibile mezzo di controllo sociale, specialmente nei confronti degli adolescenti maschi. Ma una tale aspettativa non si è realizzata e anche la retorica nascosta in questo movimento si è andata dissolvendo nel corso degli anni '70 del secolo scorso.

Molti continuano a credere nel legame che li collega alla loro terra e spesso i miti e le strutture che si manifestano nei culti costituiscono una mediazione verso queste credenze tradizionali. La legislazione relativa ai diritti territoriali ha recentemente fornito a questi atteggiamenti un certo supporto materiale e questo, almeno, può essere considerato un elemento di sostegno alla religione indigena.

[Vedi anche *AUSTRALIA, RELIGIONI DELL'*, e *DREAMING*].

BIBLIOGRAFIA

J. Bern, *Politics in the Conduct of a Secret Male Ceremony*, in «Journal of Anthropological Research», 35 (1979), pp. 47-60. L'articolo analizza le dimensioni politiche dell'organizzazione di una cerimonia Yabuduruwa svolta a Ngukurr nel 1970 e descrive dettagliatamente il culto.

R.M. Berndt, *The Kunapipi*, Melbourne 1951. Il volume descrive l'organizzazione di una cerimonia Gunabibi celebrata nella parte nordorientale della Terra di Arnhem verso la fine degli anni '40 del secolo scorso; la cerimonia era organizzata prevalentemente da uomini delle regioni orientali e meridionali della Terra di Arnhem che avevano contatti con gli abitanti di Ngukurr.

A. Capell, *The Wandarang and Other Tribal Myths of the Yabuduruwa Ritual*, in «Oceania», 30 (1960), pp. 206-24. Capell presenta e traduce miti tratti dal culto Yabuduruwa di Ngukurr da lui stesso raccolti negli anni '50 del secolo scorso. Sono in questo modo documentati sia il mito del *nagaran* che quello del goanna.

A.P. Elkin, *Two Rituals in South and Central Arnhem Land*, Sydney 1972. Si tratta di una raccolta di saggi in cui l'autore descrive le cerimonie Yabuduruwa e Maddaiin svolte in parti differenti della Terra di Arnhem. La descrizione più importante per il nostro soggetto è il resoconto di una celebrazione Yabuduruwa svoltasi a Ngukurr nel 1966. Il racconto di Elkin si basa su un filmato dell'evento realizzato dall'Australian Institute of Aboriginal Studies.

L.R. Hiatt (cur.), *Aboriginal Landowners. Contemporary Issues in the Determination of Traditional Aboriginal Land Ownership*, Sydney 1984. Raccolta di articoli il cui tema principale è l'analisi della struttura dei diritti territoriali tradizionali nel contesto dell'attuale legislazione del governo australiano per ciò che concerne il riconoscimento e la garanzia del diritto territoriale per gli Aborigeni. Gli articoli *Local Descent Group and the Division of Labour in the Cox River Land Claim*, di J. Bern e R. Layton, e *Owners, Managers, and Ideology. A Comparative Analysis*, di Frances Morphy e H. Morphy, trattano il tema della rivendicazione territoriale nella regione del fiume Roper.

K. Maddock, *The Australian Aborigines. A Portrait of Their Society*, London 1972, 2ª ed. Ringwood/Victoria 1982. Lo studio di Maddock rappresenta un'importante introduzione alla società aborigena vista da una prospettiva strutturalista. La sua è un'esaustiva analisi sulla religione aborigena, che include le descrizioni di alcuni momenti del culto Yabuduruwa e del culto Gunabibi fondate in gran parte sul lavoro di ricerca da lui stesso condotto nella regione sudoccidentale della Terra di Arnhem.

W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion*, Sydney 1964. Lo studio di Stanner costituisce l'opera fondamentale sulla religione aborigena. È soprattutto un'analisi delle pratiche religiose dif-

fuse nella parte occidentale del Northern Territory, ma affronta anche questioni teoriche generali. Tra i culti descritti da Stanner vi è il Karwadi, affine al Gunabibi.

JOHN BERN

NUOVA CALEDONIA, RELIGIONE DELLA. La fonte di informazioni più importante sulla religione della Nuova Caledonia è l'opera di Maurice Leenhardt, un missionario protestante facente capo alla Société des Missions Évangéliques di Parigi, che, in seguito, subentrò a Marcel Mauss nella carica di professore di Religioni comparate alla École Pratique des Hautes Études.

Poiché ciascun gruppo locale (*mwaro*) della Nuova Caledonia è associato a un animale, a una pianta o ad altri fenomeni naturali, gli studiosi occidentali hanno definito la religione di queste isole «totemismo». Sebbene l'uso di tale termine oggi sia meno consueto rispetto al periodo tra il 1880 e il 1940, è ancora possibile applicarlo, per comodità, al sistema religioso della Nuova Caledonia. Le varie comunità locali hanno diviso tra loro tutti gli aspetti della natura di cui è possibile servirsi ovvero che è necessario temere, e ciascun gruppo è divenuto il signore di un particolare elemento. All'interno di ciascuna comunità, uno dei membri della stirpe più recente, che viene definito il «signore» di quella tribù, ha il compito di celebrare il rito che proteggerà o favorirà tutto lo *mwaro*. Secondo questa visione, il signore dell'igname assicura un rigoglioso raccolto di tali tuberi per tutta la valle. Lungo le zone costiere è possibile trovare i signori degli alisei, degli squali, delle balene o delle zanzare, mentre i signori del tuono si ritrovano più plausibilmente presso le catene montuose.

Ciascun signore, oltre ad assicurare prosperità e tenere lontane le calamità naturali, ha anche il controllo di specifiche malattie che si crede siano collegate all'entità totemica a esso attribuita. Se qualcuno si ammala, la notizia viene comunicata a un veggente che indovina la causa dell'infermità. Quindi viene inviato un messaggero al signore preposto alla forza ritenuta responsabile della malattia, il quale allora prega e consegna al paziente i necessari rimedi a base di erbe, molti dei quali sono piuttosto efficaci, quantomeno per la cura di quei malanni che non sono stati diffusi dagli Europei.

Le origini delle divinità della Nuova Caledonia sono complesse e Leenhardt impiegò molto tempo nel tentativo di comprenderle. R.H. Codrington, nella sua opera *The Melanesians* del 1891, identificò due tipologie principali di dei: quelli che un tempo erano umani e quelli che umani non sono mai stati. Tuttavia, nella lingua dei Melanesiani non c'è traccia di tale distinzione; infatti ci si riferisce a entrambe le categorie con i termini *bao* o *due*. Le due tipologie di divinità si congiungono nella figura di Teê Pijopac, un dio che non è mai stato umano ma che controlla la terra sotterranea o sommersa dei morti, a cui ciascuno è destinato. Secondo le credenze locali, i defunti raggiungono l'ingresso a questa terra seguendo i rilievi che conducono in fondo al mare. Presso uno di questi accessi detto Pucangge (vicino a Bourail), la dea Nyôwau vaglia tutti coloro che aspirano a entrare per assicurarsi che abbiano il lobo dell'orecchio sinistro forato, quindi perfora qualsiasi lobo integro con una lama ricavata dalla conchiglia di un mitilo, che ella utilizza anche per pelare l'igname.

Esiste una comunicazione ininterrotta tra i vivi e i defunti. I morti possono essere visti ed è anche possibile parlare loro in caso di necessità. Per esempio, possono essere invocati perché siano d'aiuto in momenti critici quali malattie o guerre, o perché proteggano il frutto del lavoro familiare. I miti ci raccontano che i vivi si recano nella terra dei morti e che questi ultimi agiscono nella terra dei vivi. Esiste, ad esempio, un mito in cui un marito devoto tenta di portare indietro dal regno dei morti la propria giovane moglie. Nelle varie versioni egli riesce nel proprio intento grazie all'aiuto di un uccello (che costituisce frequentemente un tramite per la comunicazione con i defunti) o, al contrario, fallisce. Tra le storie riguardanti le azioni compiute dagli esseri dell'Aldilà tra i viventi, alcune descrivono un marito ignaro che scopre, ad esempio, che la nuova moglie russa durante la notte, oppure che soffre di ipermobilità articolare (entrambe queste caratteristiche sono tipiche degli esseri dell'oltretomba). Esistono anche numerose versioni di un mito riguardante una dea, solitamente identificata con Toririhnan, la quale, dopo aver annegato la moglie incinta di un capo tribù, ne prende le sembianze riempiendosi il ventre di ciotole. La vera moglie, ad ogni modo, si salva miracolosamente e resta a vivere su un'isola distante. In seguito, ella ritorna con i suoi figli già cresciuti, le loro identità vengono svelate e l'usurpatrice viene uccisa.

Altre divinità sono preposte all'agricoltura, come Kapwangwa Kapwicalo, che protegge le terrazze irrigate coltivate a taro nell'area di Gomen, o Toririhnan, che provoca la pioggia in cima alla Valle di Hienghène ogni volta che si soffia il naso. Esiste anche un gran numero di divinità la cui funzione è quella di proteggere un certo clan in virtù di un legame che è possibile rintracciare fin nelle origini mitiche dello stesso clan. È possibile per gli dei intrattenere delle relazioni sessuali con gli esseri umani; un evento simile può avere conseguenze terrificanti, come la morte della creatura o la torsione all'indietro della sua testa, oppure assomigliare ai normali atti sessuali umani. Nei miti riguardanti casi di relazioni tra divinità e umani, in cui le famiglie rintracciano le proprie origini, si trovano entrambi gli esempi.

In effetti in Melanesia, come in Polinesia, tutte le genealogie hanno origini divine e, sebbene la religione della Nuova Caledonia sia totemica nella forma, non esistono prove tangibili che qualche gruppo legato da parentela creda di discendere da specie animali o fenomeni naturali a cui è legato spiritualmente. Queste entità totemiche, chiamate *rhë re* (singolare, *rhë e*), rappresentano la proprietà spirituale del gruppo e vengono tramandate attraverso la discendenza maschile. Talvolta, quando una donna prende marito al di fuori del proprio gruppo totemico, si dice che il suo *rhë e* la segua. Questo, tuttavia, non significa che il *rhë e* abbia lasciato la sua originaria dimora, poiché gli esseri mitici sono considerati ubiquitari.

In alcune occasioni i *rhë re* e i *bao* possono incontrarsi. Un simile incontro può aver luogo in regioni del paesaggio che sfuggono al controllo umano, come il *bush*, la foresta o una catena montuosa. I morti, quei *bao* che in precedenza erano umani, possono unirsi al *rhë e* connesso con il loro clan. Così, ad esempio, se il tuono è associato a un particolare gruppo, il rombo dei tuoni equivale anche alla voce dei morti di quel clan. Conformemente a questo modello, ad esempio, nessun antenato del gruppo legato alla piovra assumerà la forma di uno squalo, a meno che, in passato, essi non siano stati definiti come «totem collegati», cioè come un insieme di simboli tutti connessi a un certo *mwaro*. In alcuni casi il *rhë e* di un clan può manifestarsi in varie forme, a seconda del contesto: per esempio, per alcune delle famiglie più ragguardevoli del gruppo chiamato Naacuwe-Cidopwaan, il *rhë e* assume la forma di una lucertola quando appare nell'entroterra, mentre diventa un serpente acquatico sulla costa o uno squalo in mare; di esso si pensa anche che sia un danzatore mascherato che, si dice, affiori dal mare.

I missionari che operavano tra gli abitanti della Nuova Caledonia, durante la loro guerra agli idoli indigeni, scoprirono degli oggetti raffiguranti idoli che erano stati accuratamente preservati dai capi tribù nel corso dei secoli. Le illustrazioni di alcuni di questi oggetti furono pubblicate da Pierre Lambert nel 1900. Si tratta di pietre di foggia varia di cui si sa poco, eccetto che di tanto in tanto vengono fuori dai campi di igname, che sono collegati all'entità del totem del clan e, in qualche modo, sono connessi con la buona riuscita delle coltivazioni e della pesca, con il controllo del tempo meteorologico e via dicendo, come accadeva nell'antichità con i meteoriti per gli Europei. È stato osservato che quando questi oggetti vengono usati come depositari della presenza divina per fini sacramentali (e non come rappresentazioni delle divinità) essi possono essere sostituiti nel caso in cui vengano persi oppure rubati. Ciò permette di mantenere in maniera indeterminata questo tipo di legame con il divino.

È importante comprendere che i sistemi mitici delle migliaia di clan differenti sono molto diversificati, e tale varietà si manifesta in maniera molto chiara nei miti relativi alle origini dei singoli gruppi. Alcuni clan credono che le proprie origini spirituali risiedano nella montagna chiamata Souma in lingua ajië o Caumyë in lingua paici. I testi in vernacolo trovati da Leenhardt hanno dimostrato una connessione tra la montagna e la creazione dell'umanità, e che l'importanza della montagna stessa traeva origine dalle divinità che vivono nelle montagne più importanti. Per esempio, Ka To Souma, la divinità associata con Souma, sta a guardia di uno dei possibili ingressi al mondo sotterraneo dei morti. Il rispetto e il timore nei confronti di questa divinità sono tali che il suo nome proprio (Gomawe o Kavere) non viene mai pronunciato. Altre tribù, in particolare quelle stanziate nei pressi dei bacini fluviali, rivendicano un legame spirituale con differenti tipologie di tuono, raggruppate in modi diversi a seconda della teologia locale; a ogni clan, in tal modo, è associato un grande protettore mitico. I clan, dunque, sono classificati a partire dai loro miti; per contro, gli esseri mitici deputati alla protezione dei vari clan possono essere identificati secondo le *moieties* patrilineari a cui sono associati, come avviene nella zona di lingua paici, oppure, in base alle fratrie politiche a cui gli esseri mitici appartengono, come avviene nella parte settentrionale.

Le vicine Isole della Lealtà (Ouvéa, Lifou e Maré) presentano delle problematiche differenti. Benché gli abitanti siano cristiani ormai da un secolo e mezzo (due volte di più dei nativi propri della Nuova Caledonia), vi esistono ancora boschi sacri, le vecchie divinità sono ancora ricordate e il culto dei morti continua a riaffiorare di tanto in tanto. Tuttavia, la distribuzione degli esseri mitici tra le famiglie isolane è significativamente diversa rispetto al modello prevalente in Nuova Caledonia. Un aspetto essenziale della religione delle Isole della Lealtà è che le relazioni dirette con il mondo invisibile sono prerogativa dei clan fondati più anticamente. Questi clan privilegiati, chiamati *ten adro* (a Lifou), *wäi* (a Ouvéa) o *èlè-tok* (a Maré), si comportano come ospiti per le divinità che vengono a visitarli. Proprio questo *status* ne legittima oggigiorno la discendenza come lignaggio principale. Comunque, i clan più antichi sono anche i custodi delle strade invisibili lungo le quali i defunti viaggiano per arrivare infine al mare e raggiungere l'isola di Heo (Beautemps-Beaupré), dove si trova l'accesso al regno dei morti. Alla corte di ciascun capo tribù appartenente ai clan principali vive un individuo, detto Atesi a Lifou e Acania a Maré, il quale ha il compito di rappresentare il clan. Egli agisce come intermediario, in quanto né gli individui né le loro offerte di igname possono entrare nella casa di un capo; la loro

presenza, infatti, potrebbe rappresentare un pericolo per quest'ultimo. Su queste isole esiste dunque una distinzione formale tra le famiglie che hanno il privilegio di comunicare con il mondo divino (ciascun *ten adro* ha la propria divinità alla quale deve il proprio culto esclusivo) e quelle che devono accontentarsi di pregare i propri defunti. Queste ultime consultano gli indovini per scoprire a chi sia opportuno rivolgersi per scacciare qualsiasi entità invisibile stia danneggiando il clan.

[Vedi anche *CODRINGTON, R.H.*, e *LEENHARDT, MAURICE*].

BIBLIOGRAFIA

R.P. Gagnère, *Étude ethnologique sur la religion des Néo-Calédoniens*, Saint-Louis 1905, è l'opera più antica ma ancora illuminante sulla religione della Nuova Caledonia, che descrive in maniera vivida la relazione cultuale tra uomo e lucertola nella zona di Pouébo, nella Nuova Caledonia nordorientale. P. Lambert, *Moeurs et superstitions des Néo-calédoniens*, Nouméa 1900, è interessante benché l'autore sia stato a volte molto poco accurato nella descrizione delle religioni delle Isole Belep nel Nord e dell'Isola dei Pini nel Sud. La monumentale opera in due volumi dell'illustre etnologo svizzero Fritz Sarasin, *Ethnologie der Neu-Caledonier und Loyalty-Insulaner*, München 1929, contiene un atlante indispensabile. Le opere classiche riguardanti quest'ambito sono entrambe di Maurice Leenhardt: *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris 1930 e *Documents néo-calédoniens*, Paris 1932. I due volumi di Leenhardt, ammirati al momento della pubblicazione a motivo della loro precisione, sono ricchi di informazioni e continuano a rappresentare dei preziosi strumenti di ricerca. Il mio contributo all'argomento comprende le seguenti opere: *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*, Paris 1963; *Mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie*, Paris 1966; *Des multiples niveaux de signification du mythe*, in «Archives de Sociologie des Religions», 26 (1968), pp. 55-71; *Naissance et avortement d'un messianisme*, in «Archives de Sociologie des Religions», 7 (1959), pp. 3-44. Pubblicazioni recenti sull'argomento comprendono: M.-J. Dubois, *Mythes et traditions de Maré, Nouvelle Calédonie. Les Elètok*, Paris 1975; A. Bensa e J.-C. Rivière, *Les Chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris 1982.

[Aggiornamenti bibliografici:

M.H. Lenormand e L. Drilë Sam, *Lifou. Origine des chefferies de la Zone de Wé. Quelques éléments de la société traditionnelle*, Nouméa/Nuova Caledonia 1993.

Eliane Métais, *Au commencement était la terre. Réflexions sur un mythe canaque d'origine*, Talence/Francia 1988].

JEAN GUIART

NUOVA GUINEA, RELIGIONI DELLA. Qualunque compendio sulla religione tradizionale della Nuova Guinea deve tenere presenti due questioni: la visione personale che gli individui hanno dei vari fenomeni e le definizioni arbitrarie che di quegli stessi fenomeni danno gli osservatori esterni. Sembra che i Melanesiani, nel loro complesso, non possiedano un termine linguistico che definisce la religione come categoria culturale distinta, talché risulta difficoltoso specificare i limiti dell'indagine. Ai loro occhi, la «religione» è solo un aspetto, ancorché importante, del loro sistema socio-culturale generalizzato. L'osservatore esterno deve operare una selezione e concentrarsi su quelle caratteristiche che paiono somigliare maggiormente alla religione così come essa è concepita dalla società a cui egli appartiene. Ci si dovrebbe altresì chiedere quale sia l'approccio più appropriato che l'osservatore esterno debba applicare allo studio delle religioni. Negli ultimi cento anni o poco più l'antropologia è stata fertile di definizioni riguardanti la religione, tre delle quali (di carattere, rispettivamente, intellettualista, economico o tecnologico e sociale) hanno dominato l'indagine sul campo. Prima di prendere in esame le religioni della Nuova Guinea, verrà considerata la rilevanza teorica di questi tre approcci, con riguardo soprattutto al principio che hanno in comune, ovvero la rigorosa dicotomia tra religione e magia.

Secondo gli scritti di Edward B. Tylor e James G. Frazer delle ultime decadi del XIX secolo, la religione era la credenza dell'essere umano nell'esistenza di esseri spirituali superiori (quali divinità e spiriti dei morti) che egli aveva l'esigenza di placare per mezzo della preghiera e del sacrificio; la magia era invece la convinzione dell'individuo che egli stesso, idealmente senza l'aiuto di esseri spirituali, avrebbe potuto utilizzare tecniche simpatetiche (imitative) per controllare le forze occulte che egli non immaginava come persone. Nonostante questo approccio sia coerente con la grande importanza razionale attribuita alla religione e alla magia in Nuova Guinea, la dicotomia che esso presuppone esista tra i due ambiti spesso non trova alcuna giustificazione. Molti dei rituali diffusi in Nuova Guinea non hanno lo scopo di placare gli spiriti, bensì quello di impegnarli in rapporti moralmente vincolanti che non lasciano loro alcuna scelta e li obbligano a conformarsi alla volontà umana. Si ritiene infatti che alcune tecniche di magia simpatetica traggano potere dagli esseri spirituali che le hanno donate all'umanità. È chiaro che questa definizione potrebbe dare vita a continue e insoddisfacenti forme miste.

Bronislaw Malinowski, che sviluppò il proprio approccio dalla ricerca condotta sul campo nelle Isole Trobriand (oggi parte della Papua Nuova Guinea) durante la prima guerra mondiale, operò una distinzione tra religione e magia sulla base delle finalità perseguite da coloro che partecipano a un rito. Nella visione di Malinowski, un rito religioso è fine a se stesso, senza

obiettivi chiaramente pragmatici, mentre lo scopo della magia, di vitale importanza per la produzione economica, è «sempre chiaro, diretto e definito». Sebbene l'enfasi sulle questioni economiche sia alquanto legittima, questo approccio risulta troppo poco attento alla vita intellettuale del popolo. Ancora una volta, anche la dicotomia di Malinowski tra religione e magia non è sostenuta da successive ricerche in Nuova Guinea: praticamente ogni rituale osservato e descritto ha un intento specifico, che i partecipanti sono in grado di spiegare senza difficoltà.

Per finire, Émile Durkheim, nei primi anni del XX secolo, distinse la religione dalla magia sulla base dei soggetti umani coinvolti in particolari credenze e nello svolgimento di particolari riti. La religione era vista come qualcosa di sociale e coesivo: le sue dottrine simboleggiano e avvalorano l'ordine sociale, e i suoi riti lo rafforzano. La magia è invece individuale e isolativa: le sue credenze e i suoi riti non simboleggiano né rafforzano alcuna collettività sociale. Anche questo approccio ha dunque due punti deboli: sebbene il suo riferimento alla società sia giustificato, esso tende a ridurre la religione a una replica sbilenca e quasi terrena dell'ordine sociale a scapito degli interessi economici e cognitivi umani. Come si vedrà, la maggior parte degli abitanti della Nuova Guinea rifiuterebbe questa impostazione. Inoltre, nemmeno la dicotomia di Durkheim tra religione e magia può essere convalidata. Praticamente in ogni società della Nuova Guinea, tutti i membri, se anche non sono al corrente di tutti i suoi misteri, ne condividono e approvano in maniera più o meno globale le credenze. Il numero degli addetti coinvolti in qualsivoglia rituale è determinato dal personale necessario affinché il tutto possa essere svolto in maniera efficiente, dunque varia a seconda delle situazioni.

Benché nessuno degli approcci fin qui osservati offra di per sé una risposta esauriente al problema o una distinzione convincente tra religione e magia, ciascuno offre un contributo importante, purché sottoposto a opportune modifiche: si possono dunque selezionare e combinare quelle caratteristiche che hanno un senso in relazione alla Nuova Guinea. È opportuno respingere fin dall'inizio l'idea di una dualità tra religione e magia e conservare un unico concetto, la religione, di cui la magia è un aspetto. Conseguentemente, adotteremo qui il principio di intellettualismo di Tylor e Frazer, atteggiamento che mette in evidenza il contributo della religione alla vita intellettuale di un popolo aiutandolo a interpretare il mondo circostante. Ci preme, anche, ribadire con Malinowski il ruolo svolto dalla religione all'interno del sistema economico. Con l'aiuto delle teorie di Durkheim, esamineremo infine la relazione della religione rispetto alla società.

Definiamo essenzialmente la religione tradizionale come l'insieme delle convinzioni e la presunta interazione dell'uomo relativamente a ciò che gli Occidentali chiamano «il soprannaturale» o «il trascendente», sebbene, come avremo modo di sostenere, questi termini abbiano scarsa rilevanza per la Nuova Guinea. Per spiegare ciò descriveremo a grandi linee l'ordine cosmico totale che il popolo ritiene esista: la sua struttura generale, le categorie e la collocazione degli esseri spirituali al suo interno e le sue dinamiche, con particolare riferimento ai metodi con cui gli esseri umani credono di comunicare con gli spiriti per consolidare i propri interessi.

La struttura generale del cosmo. Gli abitanti della Nuova Guinea immaginavano l'ordine cosmico diviso in due parti: una materiale o empirica (l'ambiente naturale e le sue risorse economiche, compresi gli animali, e i suoi abitanti) e una seconda teorica o speculativa (gli spiriti, le forze occulte non personalizzate e, talvolta, i totem). Teoricamente il cosmo ha tre sistemi analiticamente distinti che riguardano rispettivamente la relazione tra gli esseri umani e l'ambiente naturale e le sue risorse, ovvero il sistema economico; le relazioni tra gli esseri umani stessi, ovvero il sistema socio-politico; e la relazione tra gli esseri umani e gli spiriti, le forze occulte e i totem, ovvero la religione. In realtà, questi sistemi sono interdipendenti, la qual cosa è essenziale per capire come la religione influisca sulla vita economica e sociale e, dunque, come concorra alla vita intellettuale e alla *leadership*. Occorre riassumere i sistemi socio-politici ed economici tradizionali della Nuova Guinea nella misura in cui la religione li riguarda direttamente. L'intera isola della Nuova Guinea (formata dalle regioni della Papua Nuova Guinea e dell'Irian Jaya) conta circa un migliaio di gruppi linguistici distinti, ognuno dei quali rappresenta praticamente una società a sé. Il sistema economico è generalizzato: la maggior parte della popolazione è costituita da agricoltori stanziali con poche competenze specializzate a prescindere dal rituale religioso, il quale è monopolizzato da un numero ristretto di maschi adulti (*leader*). A causa della mancanza di gruppi professionali specializzati, la struttura sociale si basa necessariamente sulla consanguineità, il matrimonio e la discendenza, sebbene anche all'interno di questo ampio quadro sussistano parecchie varianti. Alcuni gruppi sono aggregazioni di fratrie o tribù relativamente vaste, mentre altri sono costituiti da piccoli clan o stirpi di ceto equivalente; alcuni hanno oltre 100.000 membri e altri anche solo 150.

Diversità analoghe a quelle delle strutture sociali esistono nelle strutture religiose che, benché basate su princìpi comuni, mostrano un certo grado di eterogeneità. In termini generali, nella maggior parte della

Nuova Guinea sono riconosciuti i seguenti tipi di esseri spirituali: entità spirituali autonome creative o regolative (divinità o eroi culturali), esseri autonomi non creativi o malevoli (demoni, trickster e folletti) e spiriti dei morti. In molti ravvisano anche la presenza di totem clanici e di magia simpatetica. Le varianti dottrinali sono più marcate rispetto alle divinità e agli spiriti dei morti. Alcune popolazioni, come gli Huli e i Kainantu delle Terre Alte, riconoscono un numero relativamente esiguo di divinità, a ciascuna delle quali attribuiscono molteplici funzioni creative o regolative. Altre, come gli abitanti delle coste meridionali della Provincia di Madang e dell'isola di Karkar, hanno poche divinità principali e un gran numero di divinità minori con poteri limitati. Altre ancora, come i Mae Enga delle Terre Alte e le popolazioni dell'entroterra di Madang, credono in molti dei, nessuno dei quali ha la supremazia, ma ciascuno ha una sola funzione creativa o regolativa. Inoltre, sebbene la convinzione dell'esistenza dei fantasmi sia globalmente diffusa, alcuni popoli (soprattutto gli abitanti delle Terre Alte) distinguono tra i defunti recenti e quelli trapassati in tempi più remoti, mentre altri (specialmente nella zona costiera) non lo fanno. Un gruppo dell'entroterra del Madang, i Garia, sostiene che, dopo tre generazioni, i fantasmi si trasformano in volpi volanti o piccioni e cessano di avere alcun significato religioso.

Eppure, nonostante questa eterogeneità, la Nuova Guinea sembra detenere un concetto comune, cioè che il cosmo è essenzialmente un regno fisico finito con, come si è accennato, quasi nessun attributo soprannaturale o trascendente. Divinità, fantasmi, demoni e totem sono sovrumani ma terrestri. Sono molto più potenti degli esseri umani e tuttavia corporei, in quanto assumono la forma umana o animale con regolari attributi fisici. Vivono abitualmente sulla terra in speciali santuari vicino alle abitazioni umane; esistono poche eccezioni, come il popolo del cielo dei Mae Enga che vive nelle nuvole ma in agevole contatto con la terra. L'accento sulla mondanità dà alle religioni della Nuova Guinea una qualità di vicinanza e immediatezza che manca in alcune delle religioni maggiori, come appare particolarmente evidente dal rituale. Il significato di ciò emergerà più avanti.

La funzione della religione. Come indicano le critiche all'approccio di Tylor e Frazer, esso rimane inadeguato perché concentra l'attenzione sull'aspetto formale delle religioni della Nuova Guinea, come se fossero puri sistemi filosofici; è infatti necessario considerarne anche le funzioni. I Melanesiani credono di avere ereditato un ordine cosmico generalmente prevedibile, antropocentrico e materialistico. Esso esiste per il bene dell'uomo, e le sue risorse materiali (raccolti, bestiame e manufatti) sono concomitanti alla sua esistenza. Di conseguenza, la religione ha due funzioni principali. In primo luogo, i miti (considerati la fonte della verità suprema) illustrano e quindi ratificano l'ordine cosmico. In secondo luogo, proprio come l'adempimento degli obblighi tra esseri umani mantiene la struttura sociale civile, il rispetto dei doveri rituali assicura agli umani che gli esseri soprannaturali garantiranno il successo delle loro principali iniziative e tuteleranno l'ordine cosmico da pericoli imprevedibili.

La religione, quindi, è una tecnologia, e, più in particolare, il rito è il mezzo tramite cui l'individuo può mettersi in contatto con gli esseri soprannaturali. Anche le tecniche rituali, che sono descritte di seguito, tendono a variare. Per le divinità, tali riti possono comprendere pacificazione, contrattazione, coercizione o relazioni morali straordinarie attraverso l'invocazione o incantesimi esoterici. La magia simpatetica, talvolta utilizzata in maniera indipendente, è ritenuta più efficace se insegnata agli uomini dalle divinità. Per i demoni, il rituale si basa sulla pacificazione e contrattazione, sebbene alcuni ne sostengano l'inutilità e non intendano mai farne uso. Il rito destinato agli spiriti dei morti è di solito un'espressione di omaggio che prevede gesti di cordoglio, banchetti e musica. Non esiste un rituale specifico dedicato ai totem, ma solo un comportamento di tipo eludente nei confronti dei tabu riguardanti i ferimenti, i delitti e il cibo. Come indicato, la padronanza dei riti è una prerogativa primaria di *leader* o *big men*. Le donne possono accedervi solo limitatamente e, in ogni caso, principalmente per tecniche contraccettive e abortive. I Melanesiani usano il rito per accostarsi agli esseri soprannaturali; tuttavia, vi sono motivi per ritenere che essi lo considerino un sostituto dell'interazione frontale e diretta. Molti di loro hanno accettato l'idea che i loro primi visitatori europei fossero divinità o fantasmi che si erano palesati in mezzo a loro, ma non vi sono prove che abbiano compiuto alcun rituale in loro onore. Praticarono piuttosto normali comportamenti sociali, offrendo del cibo e cercando di creare giovevoli rapporti di scambio.

In tutta la Nuova Guinea l'uso del mito e del rito per spiegare e mantenere l'ordine cosmico ha carattere mutevole. Le persone tendono a trascurarne gli aspetti che possono dare per scontati e a concentrarsi invece su quelli che implicano un certo rischio e provocano angoscia. Questo aspetto sarà esaminato nel contesto dei sistemi socio-politici ed economici e, successivamente, sarà discusso il ruolo della religione nel sistema intellettuale.

L'ambiente naturale e le risorse economiche. In Nuova Guinea non esistono molte forme di religioni fortemente interessate all'ambiente naturale nel suo complesso. Fatta eccezione per sporadiche eruzioni vulca-

niche e rari periodi di siccità, il territorio non è mai seriamente minacciato, sicché la gente non teme per la sua conservazione; pertanto, è raro trovare resoconti complessi che ne descrivono le origini o rituali atti a preservarlo. In molti casi esistono solo laconiche, benché talvolta esplicite, asserzioni che la terra è sempre esistita o ha avuto origine improvvisamente, in un qualche modo miracoloso.

Mitologia e rito sono generalmente più dettagliati e complessi quando riguardano il sistema economico, che, per i motivi indicati di seguito, è più incerto e quindi necessita di essere rafforzato. È irrilevante che la gente attribuisca poteri creativi a poche o molte divinità. Fatta eccezione per le poche società che non mostrano di riconoscere alcuna divinità, esiste solitamente un ciclo o una serie di racconti mitici che riferisce come specifiche divinità maschili e femminili abbiano inventato le risorse economiche (colture, maiali, cani, animali selvatici e manufatti importanti) e le abbiano donate agli esseri umani.

Eppure, come è implicito nell'argomentazione precedente, spiegazione e convalida, ancorché necessarie, non sono di per sé sufficienti. La gente vuole anche delle conoscenze da utilizzare a proprio vantaggio, in modo che le risorse economiche non cessino. I raccolti possono inaridire, il bestiame può restare sterile e nuovi manufatti possono rivelarsi difettosi: il rito dovrebbe scongiurare questi rischi. Esso viene eseguito in onore tanto delle divinità importanti quanto degli spiriti dei defunti.

La celebrazione di riti in onore dei morti svolti per finalità economiche è molto comune in Nuova Guinea. In particolare, il rito è costituito da afflizioni formali durante i funerali, offerte di cibo, danze e la celebrazione del culto maschile (che sarà analizzato in seguito). In cambio, si dice, gli spiriti dei defunti aiutano i loro discendenti ancora in vita proteggendo gli orti da cinghiali e frane, aiutando i cacciatori a trovare selvaggina, portando doni e inviando messaggi riguardanti eventi imminenti, soprattutto mediante i sogni. Queste cerimonie sono particolarmente importanti tra i popoli che non riconoscono divinità o che non hanno rituali elaborati per propiziare gli spiriti dei defunti. All'interno di tale contesto è però possibile ravvisare due differenze principali. In primo luogo, come già osservato, gli abitanti delle Terre Alte tendono a distinguere tra i morti recenti e quelli deceduti in tempi remoti. Essi considerano ostili i primi, interessati soprattutto a punire i trasgressori, e si aspettano benefici economici dai secondi, ai quali, ad eccezione delle cerimonie funerarie, dedicano dei riti. La maggior parte dei popoli marittimi, che non possiedono tale convinzione, onora i morti recenti, molti dei quali sono ricordati come persone viventi. In secondo luogo, ci sono differenti interpretazioni riguardanti le probabili reazioni dei morti ai rituali eseguiti in loro onore. Si dice che alcuni abitanti delle Terre Alte, noti per la loro generale aggressività, usano con i fantasmi gli stessi metodi applicati ai vivi, ovvero la contrattazione e la corruzione, con l'obiettivo di raggirare e fermare dei rivali combattivi ed egalitari; e tali popolazioni pensano che i fantasmi rispondano in modo positivo a questi metodi. I popoli marittimi sono meno esigenti. Il loro punto di vista è che il rito dovrebbe creare forti legami tra esseri umani e spiriti dei morti; fintanto che gli umani rispettano i propri obblighi, i fantasmi dovrebbero contraccambiare automaticamente.

L'ordine socio-politico. Anche i sistemi socio-politici complessivi sono trattati in maniera non uniforme dalla religione. Alcuni gruppi (per esempio, i Mae Enga, il popolo di Kainantu e gli abitanti dell'isola Wogeo) si tramandano dei miti che attribuiscono alle loro divinità l'esistenza e la configurazione della società. Altri popoli, come gli Ngaing, non vedono invece alcun bisogno di ratificare l'ordine sociale nella sua totalità, ignorando l'esistenza di qualsiasi altro tipo di ordine sociale e, di conseguenza, non ritenendo che il proprio possa subire la minaccia di conquiste dall'esterno o di rivoluzioni all'interno. Ciò nonostante, queste popolazioni non sono affatto indifferenti nei confronti delle questioni sociali; esse si rendono conto implicitamente che la società presenta degli elementi sensibili (istituzioni chiave, gruppi e rapporti che devono a tutti i costi essere arginati). Gli Ngaing, ad esempio, hanno divinità guerriere a protezione dei gruppi delle regioni interne, dei soggetti politici di primaria importanza, e un mito, riguardante le origini del culto maschile, che accomunano gli abitanti di un'intera località, come è descritto di seguito.

In questo contesto, gli spiriti dei morti sono estremamente importanti in quanto convalidano l'ordine sociale in svariati modi. Tra i Garia, la vita dei morti rispecchia quella degli esseri umani. Gli spiriti fondano insediamenti comuni in cui vivono con la loro parentela, impiantano orti e praticano scambi rituali. Come si è già visto, in tutta la Nuova Guinea gli spiriti dei defunti sono una componente essenziale del sistema sociale, custodi supremi dei diritti territoriali dei loro successori viventi e coloro che puniscono i trasgressori. Sono però soprattutto le cerimonie del culto maschile (con scambi di suini, cibo e oggetti di valore uniti a banchetti e danze per celebrare la nascita, l'iniziazione, il matrimonio e la morte) a indurre gli spettri a preservare e rafforzare l'assetto socio-politico.

La funzione primaria del culto maschile è l'iniziazione dei ragazzi all'età virile. Dopo il compimento dei dieci anni, ragazzi provenienti da villaggi vicini vengono riuniti, separati dalle donne, posti in una casa di cul-

to sotto la supervisione di maschi adulti (soprattutto *leader*) che insegnano loro i rudimenti dei riti e dei racconti mitici e inoltre gli impartiscono istruzioni speciali. Sono sottoposti all'osservanza di rigorosi divieti e a torture fisiche che possono comprendere percosse, scarificazioni, incisioni del pene o sanguinamento nasale procurato. Quindi vengono restituiti alla vita del villaggio. La violenza dell'iniziazione sembra essere in correlazione con il modello relazionale uomo-donna esistente nella società. In generale, gli uomini dominano tanto le faccende secolari quanto quelle rituali. Dove ciò è particolarmente evidente, come negli Altopiani Orientali e tra gli Ilahita Arapesh (nella Provincia di Sepik Est) e i Garia, l'iniziazione, traumatica e protratta per molti anni, è atta a sottolineare l'antagonismo sessuale. Dove le donne sono meno sottomesse, come accade nelle isole Manam e Wogeo e tra gli Ngaing, i riti iniziatici maschili sono meno gravosi e meno velati di mistero e possono essere paragonati ai caratteristici riti di pubertà per le ragazze. Tuttavia, nonostante queste differenze nell'importanza attribuita ai diversi aspetti, in gran parte della Nuova Guinea si crede che durante l'iniziazione i ragazzi siano sotto la protezione speciale degli spiriti dei defunti, che garantiscono loro sicurezza, salute, maturità fisica e la capacità di attrarre mogli e, quindi, di perpetuare la società. Il culto maschile ha anche una funzione latente, quella di promuovere la solidarietà dei clan o delle altre unità locali che devono mettere insieme tutti i beni da barattare, e di rinsaldare le relazioni matrimoniali o di consanguineità che legano questi gruppi e costituiscono la rete di distribuzione di quei beni.

Gli ultimi due aspetti importanti della religione nel contesto dell'ordinamento socio-politico sono 1) l'interferenza della religione sull'obbligo morale e 2) il ruolo della stregoneria. Anche in questo caso non esiste alcun modello esemplare del rapporto tra religione e obbligo morale: per alcuni gruppi è una questione importante, per altri non lo è. Ad esempio, gli Huli insistono che il loro dio principale Datagaliwabe impone precetti morali su di loro, mentre il popolo di Kainantu ha una mitologia secondaria dedicata alla diffusione dell'etica, e i Manus delle Isole dell'Ammiragliato credono di essere sotto la sorveglianza continua dei morti, che puniscono qualsiasi violazione delle norme. Altri gruppi sociali, come i Wogeo e gli Ngaing, sostengono che la buona condotta si ottiene solo a seguito di sanzioni materiali.

La credenza nella stregoneria è virtualmente universale. L'arte magica presenta molteplici forme: magia contagiosa (furto e distruzione di resti fisici o effetti personali come abiti dismessi, fermacapelli o escrementi); lancio di proiettili mortiferi nel corpo di una vittima; rimozione metaforica, con conseguente sostituzione, della testa o delle interiora di una vittima; reale immobilizzazione di una vittima tramite l'inserimento di scaglie di bambù (o, oggigiorno, porzioni di filo metallico) in parti vitali del suo corpo. Con la possibile eccezione dell'ultimo esempio, che è di fatto un omicidio fisico, l'efficacia della stregoneria è garantita dall'esecuzione di un rito, sovente allo scopo di trarre vantaggi dal potere di una divinità o di uno spirito familiare.

È difficile indicare con precisione i motivi per cui si crede nella stregoneria. Sembra essere irrilevante, a questo proposito, la misura in cui una religione rispetta o meno il codice morale, oppure è o non è intellettualmente elaborata; la stregoneria si trova tanto in quelle società le cui religioni pongono grande enfasi sugli aspetti etici quanto in quelle che li ignorano, in quelle molto articolate quanto in quelle poco definite. Appare quindi più saggio considerare due questioni: le forze che promuovono la fiducia nella stregoneria e il clima intellettuale che permette a quest'ultima di prosperare.

La credenza nella stregoneria è motivata dall'ansietà individuale. Questo è immediatamente comprensibile nelle società che hanno strutture di gruppo deboli e modelli di organizzazione locale instabili e in continua trasformazione (ad esempio, i Dobu di Papua, gli Huli, i Tangu e i Garia). In tali contesti gli individui entrano ed escono continuamente, sicché la comunità e le popolazioni dei dintorni non sono mai stabili. Una persona non può mai essere sicura di dove siano i suoi amici e i suoi nemici. Salvo che si possa attribuire una malattia o la sfortuna a un dio, un fantasma o un demone adirato, si cercherà un nemico umano in agguato nelle vicinanze. Tuttavia, per contrasto, è possibile trovare chi crede nella stregoneria anche all'interno di società con organizzazioni territoriali basate su gruppi familiari localizzati in maniera stabile e circoscritta. Probabilmente la stregoneria ha acquisito un'importanza maggiore di quanta non ne avesse quando il moderno governo centralizzato vietò le guerre tradizionali, facendo in modo che essa rimanesse l'unico mezzo per attenuare i sentimenti di aggressività.

Esistono, pare, due presupposti per un clima intellettuale in cui la credenza nella stregoneria possa continuare a prosperare. In primo luogo, la credenza deve essere integrata con altri aspetti della religione, assumendo un ruolo normale tanto nel mito quanto nel rito. I Garia credono, ad esempio, che il dio Yeyaguliba abbia inventato la magia e insegnato agli uomini i propri nomi segreti come incantesimi per metterla in atto efficacemente. Da un punto di vista tecnico, la stregoneria non è diversa dai rituali agricoli. In secondo luogo, credere nella magia aiuta a risolvere l'eterno problema emotivo e cognitivo della morte. I Garia, dunque, benché sostenga-

no che la dea che per prima ha dato origine agli esseri umani era responsabile anche della loro mortalità, considerano tale spiegazione adeguata solo nel caso di persone anziane: i giovani non dovrebbero morire. La stregoneria, offrendo la soluzione del nemico occulto, elimina almeno l'angoscia di un impenetrabile enigma.

La leadership e il sistema intellettuale. Mito e rito sono per molti abitanti della Nuova Guinea il principale strumento per comprendere l'ordine cosmico e affermarvi la loro posizione centrale. L'esperienza quotidiana sostiene ampiamente la certezza della verità della religione. Di norma, le messi maturano, il bestiame e gli esseri umani perpetuano la propria specie e i manufatti soddisfano le aspettative dei loro proprietari. Ovviamente, i riti utilizzati si rivelano efficaci, sicché acquisirli rappresenta un presupposto essenziale della *leadership*. I *big men* sono coloro che «sanno»: sono conoscitori esperti della mitologia e, in particolare, della maniera per trarre vantaggio dalla forza delle divinità e degli spiriti dei morti, in modo da assicurare la riuscita delle attività puramente mondane dei loro fedeli. Le competenze materiali sono considerate «conoscenza», ma di basso livello: esse sono, infatti, qualcosa che chiunque può acquisire per imitazione. È invece necessario un particolare tipo di uomo per padroneggiare la «vera conoscenza», i segreti religiosi che costituiscono il fulcro delle istruzioni date ai giovani maschi durante il rito iniziatico. Coloro che aspirano al comando devono perciò essere sottoposti a un lungo e impegnativo apprendistato sotto la guida di esperti indiscussi fino a quando non vengono accettati come professionisti qualificati. Sarebbe però sbagliato arguire da ciò che il pensiero popolare sia mistico. È invece pragmatico, persino mondano, a motivo della convinzione che il cosmo sia un regno unicamente terrestre. Divinità e spiriti vivono sulla terra, e la loro interazione con uomini e donne, come risposta ai riti, non è illusoria ma reale come la collaborazione fra gli stessi esseri umani.

Inevitabilmente, l'intensità dell'impegno intellettuale nei confronti della religione non appare essere uniforme in tutta la Nuova Guinea. I popoli delle regioni marittime nordorientali e dell'entroterra da Lae a Bogia sono un esempio del paradigma appena tracciato; per tradizione, sono sempre stati attratti dalla teologia, ed è significativo che da loro siano provenuti molti responsabili delle chiese cristiane da quando la Papua Nuova Guinea ottenne l'indipendenza nel 1975. Altri popoli, come gli Ilahita Arapesh, sono forse più scettici. Eppure, un aspetto è stato oggetto di particolari controversie: i primi antropologi che visitarono le Terre Alte dopo la seconda guerra mondiale ne dipinsero le popolazioni come se fossero relativamente poco interessate alla religione; gli abitanti della regione, cioè, erano raffigurati come lavoratori instancabili e dalla mentalità mondana, con dei *leader* che fondavano la loro posizione di comando più sul valore militare e la bruta capacità di negoziazione che sulle competenze relative ai rituali. L'iniziale assenza di *cargo cults*, tanto diffusi sul litorale, sembrava confermare la loro tesi. Recentemente, tuttavia, gli studiosi sono stati costretti a riconsiderarla: oggi ci sono più focolai di *cargo cults*, nonché di Pentecostalismo e di altri eccentrici movimenti semi-cristiani. Ciò suggerisce che, anche tenendo conto di casuali differenze di grado, l'immagine secolare dominante di tutti i popoli delle Terre Alte è ingiustificata e può essere stata il risultato di un'assuefazione acritica all'approccio sociale di Durkheim allo studio della religione all'epoca in cui è stata effettuata la ricerca sul campo. Certamente il problema non è risolto, eppure è ancora giustificabile dedurre che per la grande maggioranza degli abitanti della Nuova Guinea la religione sia stata non solo una parte importante ma la quintessenza stessa dei loro sistemi socio-culturali. Il fondamento logico finale della loro esperienza cosmica.

[Vedi anche *CARGO CULTS*].

BIBLIOGRAFIA

M.R. Allen, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*, Melbourne-London 1967. L'analisi generale più dettagliata tra quelle finora pubblicate riguardante i riti iniziatici maschili nella Nuova Guinea. Un testo di riferimento.

J. van Baal, *Dema*, Den Haag 1966. Un importante lavoro etnografico sull'Irian Jaya, che comprende un resoconto dettagliato sulla religione tradizionale.

R.M. Berndt, *Excess and Restraint*, Chicago 1962. Studio etnografico generale sul popolo di Kainantu nelle Terre Alte della Papua Nuova Guinea. Offre una valida panoramica generale al saggio di Berndt incluso nel volume di Lawrence e Meggitt (1972).

K. Burridge, *Tangu Traditions*, Oxford 1969. Studio approfondito sulla mitologia tradizionale di un popolo della Nuova Guinea.

R.F. Fortune, *Sorcerers of Dobu. The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*, London-New York (1932) 1963, 2ª ed. riv. Un'antica e classica analisi sulla religione e la stregoneria in una società tradizionale papuana.

I. Hogbin, *The Island of Menstruating Men. Religion in Wogeo, New Guinea*, Scranton/Penn. 1970. Un altro importante resoconto di una religione tradizionale, scritto circa quarant'anni dopo che il lavoro sul campo era stato compiuto.

P. Lawrence, *Statements about Religion. The Problem of Reliability*, in L.R. Hiatt e Chandra Jayawardena (curr.), *Anthropology in Oceania*, Sydney 1971, pp. 140-54. Una discussione sulla difficoltà di valutare la validità della fede personale e l'impegno nei confronti della religione in Nuova Guinea.

P. Lawrence, *Religion and Magic*, in P. Ryan (cur.), *Encyclopaedia of Papua and New Guinea*, Melbourne 1972, pp. 1001-1012.

Introduzione generale alle religioni tradizionali della Nuova Guinea. Ristampata in I. Hogbin (cur.), *Anthropology in Papua New Guinea*, Melbourne 1973, pp. 201-26.

P. Lawrence, *The Garia*, Melbourne-Manchester 1984. Analizza un sistema cosmico tradizionale della Nuova Guinea, con particolare enfasi sulla religione.

P. Lawrence e M.J. Meggitt (curr.), *Gods, Ghosts, and Men in Melanesia*, Oxford (1965) 1972, 2ª ed. Raccolta di saggi su svariate religioni tradizionali della Nuova Guinea e delle Vanuatu. La migliore selezione oggi disponibile.

Margaret McArthur, *Men and Spirits in the Kunimaipa Valley*, in L.R. Hiatt e Chandra Jayawardena, *Anthropology in Oceania*, Sydney 1971, pp. 155-89.

D.F. Tuzin, *The Voice of the Tambaran. Truth and Illusion in Ilahita Arapesh Religion*, Berkeley 1980. Analisi dettagliata e sofisticata di una religione tradizionale della Nuova Guinea. Pone particolare attenzione sui riti iniziatici maschili e sul problema della fede e dell'impegno individuali.

F.E. Williams, *Orokaiva Society*, Oxford 1930. Classica monografia che fornisce molte valide informazioni sulla religione tradizionale.

F.E. Williams, *Drama of Orokolo*, Oxford 1940. L'opera più matura di Williams; un resoconto accuratamente documentato di un elaborato complesso cerimoniale e rituale della Papua Occidentale. Un classico.

PETER LAWRENCE

NUOVA GUINEA, RELIGIONI DELLA (ulteriori considerazioni). Da quando Peter Lawrence si occupò delle religioni indigene della Nuova Guinea (l'area comprendente la Papua Nuova Guinea e la Papua Occidentale, ovvero l'ex Irian Jaya) per la prima edizione della presente Enciclopedia (*The Encyclopedia of Religion*, New York 1987), che qui precede, sono stati intrapresi ulteriori studi che hanno fornito una ricchezza ancor maggiore di materiali riguardanti mito, rito, conoscenza, etica e innovazione religiosa in Nuova Guinea. Maggiore attenzione è stata prestata alle esperienze personali come sogni, *trance* e possessione spiritica. Inoltre, il panorama religioso ha continuato a cambiare conseguentemente alle innovazioni politiche ed economiche e tramite l'interazione con il Cristianesimo. Sono emersi nuovi movimenti religiosi, molti dei quali sottolineano il rapporto con lo Spirito Santo. Al tempo stesso, il mutare di approcci e accenti in antropologia e negli studi religiosi ha influenzato i metodi utilizzati dagli studiosi per comprendere la religione. Per esempio, il femminismo ha dato vita a un nuovo approccio ai riti per la «costruzione» di uomini e donne, mentre gli studi transculturali hanno suggerito che la precedente etichettatura di alcuni movimenti come *cargo cults* potrebbe essere stata non corretta.

Lawrence ha delineato tre approcci allo studio delle religioni della Nuova Guinea che ha definito intellettualista, economico o tecnologico, e sociale. Egli ha posto l'accento sul primo approccio e ha definito la religione tradizionale come «l'insieme delle convinzioni e la presunta interazione dell'uomo relativamente a ciò che gli Occidentali chiamano "il soprannaturale" o "il trascendente"». Ha descritto la struttura generale del cosmo nelle società della Nuova Guinea come tre sistemi collegati: persone in relazione all'ambiente naturale e alle sue risorse (il sistema economico), relazioni tra esseri umani (il sistema socio-politico) e persone in relazione a esseri spirituali, forze occulte e totem (la religione). Ha considerato il mito e il rito come strumenti per spiegare e affermare l'ordine cosmico. La maggior parte degli studiosi accetta questo quadro. Tuttavia, opere più recenti hanno messo in risalto l'importanza del luogo (Munn, Rumsey e Weiner), la religione come un processo ecologico (Rappaport) e la fertilità come centro del lavoro sia pratico che simbolico (Meigs). Alcuni studiosi si sono occupati della costruzione dell'identità di genere (Gillison, Herdt, Lutkehaus e Roscoe, Tuzin) e di esperienza personale, consapevolezza e sentimento (Herdt e Stephen, Feld, Schieffelin, Lohmann). Alcuni hanno guardato alla religione come un processo di scambio (MacDonald) o di reciprocità (Trompf). Parecchi hanno esplorato il Cristianesimo nel contesto della Nuova Guinea (Barker, Robbins) e hanno prestato attenzione ai nuovi movimenti religiosi.

Addetti ai lavori e osservatori esterni. La maggior parte degli studi pubblicati riguardanti le religioni della Nuova Guinea è opera di osservatori esterni. Tuttavia, le religioni indigene e le forme locali di Cristianesimo sono state studiate anche dagli addetti ai lavori, soprattutto studiosi con responsabilità teologiche, pastorali e sociali. Alcune delle loro ricerche e riflessioni sono state pubblicate come articoli di rivista all'interno dei confini della Nuova Guinea e si sono fatte strada in prediche, seminari e conferenze. Molte tesi di laurea e di dottorato scritte da Neoguineani esplorano il rapporto tra religione indigena e Cristianesimo e il valore del suolo. Ad esempio, nel 1995 Benny Giay, un pastore papuano attivo oppositore della miniera Freeport-McMoran, ha presentato una dissertazione dottorale alla Vrije Universiteit di Amsterdam sul tema *Zakheus Pakage e le sue Comunità. Discorso religioso indigeno, resistenza socio-politica ed etnostoria dei Me dell'Irian Jaya*. Egli si soffermava sulle intense speranze di Pakage (1920-1970) di stabilire una reciprocità tra saggezza indigena e sapienza cristiana e di integrare i piani di sviluppo olandesi con il lavoro delle comunità locali dei Me; speranze contrastate tanto dall'agenzia missionaria quanto dalle autorità olandesi.

Nel 1972 l'insegnamento di Studi religiosi è stato in-

trodotto nel Dipartimento di Storia dell'Università della Papua Nuova Guinea, affidato prima a docenti provenienti dall'estero e successivamente a Neoguineani. La disciplina è insegnata anche all'Università di Goroka e alla Divine Word University di Madang. Inoltre, i seminari teologici in Papua Nuova Guinea e Papua Occidentale prestano attenzione allo studio delle religioni indigene in relazione al Cristianesimo. Le Chiese principali tendono a considerare le religioni indigene come una preparazione per il Vangelo cristiano, mentre i gruppi fondamentalisti ne hanno una valutazione più negativa. Gli osservatori esterni che studiano le religioni della Nuova Guinea comprendono scienziati sociali (principalmente antropologi), storici della religione e teologi. Alcuni studiosi missionari (ad esempio, Mantovani, Gesch, Zöllner e Gibbs) hanno una preparazione anche in scienze sociali o studi religiosi oltre che in teologia.

Ecologia e luogo. La ricerca sul campo svolta tra gli Tsembaga Maring delle Terre Alte della Papua Nuova Guinea negli anni '60 del XX secolo portò Roy Rappaport a sviluppare un approccio di carattere ecologico allo studio della religione. Nella prima edizione di *Pigs for the Ancestors* del 1968, egli sosteneva che il ciclo di riti che culmina nell'uccisione di grandi quantità di suini è un meccanismo omeostatico atto a regolare il rapporto tra popolamenti suini e altri fattori ambientali come l'energia umana, l'utilizzo del suolo e la guerra. Affermava inoltre che quando le mandrie di suini raggiungono una dimensione per cui i suini diventano un ostacolo, in quanto invadono gli orti e necessitano di grandi quantità di cibo e attenzione da parte degli umani, questi ultimi decidono di ucciderli, concettualizzando tale azione come un sacrificio in onore degli antenati. Una seconda edizione del libro, del 1984, poneva un accento maggiore sulla reciprocità tra l'ordine ecologico e quello rituale, ammettendo che la cultura può guidare i processi ecologici, i quali a loro volta possono sostenere la cultura. Nel volume nel 1979, *Ecology, Meaning, and Religion*, Rappaport elaborò la propria teoria della religione come processo ecologico. Poco prima della sua morte, nel 1997, completò *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, in cui esplorava l'importanza del rituale per mettere in relazione gli esseri umani con la natura.

Numerosi antropologi, tra cui Roy Wagner, hanno prestato attenzione all'importanza religiosa del suolo. L'intrusione delle compagnie minerarie nella Papua Nuova Guinea e nella Papua Occidentale ha indotto le comunità locali a riaffermare il diritto alla terra in termini di cosmologia ancestrale. Le contestazioni riguardanti il territorio hanno rappresentato per i ricercatori l'occasione per esaminare l'impatto dell'attività mineraria sugli ecosistemi locali e per prestare attenzione alle narrazioni con cui i popoli raccontano dei viaggi degli eroi culturali e degli antenati che hanno dato forma al luogo in cui vivono e al loro stile di vita. Il volume *Emplaced Myth* (Rumsey e Weiner, 2001) presenta diversi casi di studio, dalla Papua Nuova Guinea e dall'Australia aborigena, che riflettono su spazio e luogo a livello locale e regionale e sull'etica ambientale in tempi di cambiamento. I Neoguineani Simeon Namunu e Bernard Narokobi affermano che il rapporto con la terra è un problema religioso di cui i cristiani dovrebbero preoccuparsi. *Remaking the World. Myth, Mining, and Ritual Change among the Duna of Papua New Guinea* di Pamela Stewart e Andrew Strathern (2002) analizza il modo in cui una comunità ricostruisce il luogo in cui vive e il proprio stile di vita.

Fertilità e genere. Sebbene non esistano definizioni universalmente accettabili riguardanti le identità di genere e il matrimonio, tutte le culture possiedono delle idee sulla differenza sessuale, la complementarità maschio/femmina e la fertilità, idee assunte a modello quando occorre pensare i rapporti tra umano e cosmico. I primi lavori di Margaret Mead e Gregory Bateson sottolineavano la rilevanza dell'identità di genere nel Pacifico, in ambito tanto sociale quanto cosmologico. In Nuova Guinea il rapporto tra uomo e donna è spesso considerato paritario per quanto riguarda i lavori di giardinaggio, la sistemazione degli spazi nel villaggio e i ruoli assunti negli scambi tradizionali. Nella regione delle Terre Alte i primi antropologi constatarono un certo antagonismo tra i sessi in molte società, e studi successivi sulla «costruzione degli uomini» hanno analizzato i concetti di mascolinità e i mezzi rituali per conseguirla (Barth, Herdt, Tuzin). La «costruzione delle donne», che è oggetto di riti in alcune società (Lutkehaus e Roscoe) ha ricevuto meno attenzione.

Nel suo lavoro sugli Hua, Anna Meigs si è concentrata sul concetto di *nu* o «essenza vitale» di una persona o di una cosa e sui modi in cui essa può essere aumentata o impoverita, il che l'ha portata a esplorare idee riguardanti l'alimentazione e l'attività sessuale. In Nuova Guinea la fertilità (delle coltivazioni, delle creature marine, degli animali selvatici e domestici, e degli esseri umani) rappresenta uno degli esiti auspicati dai riti individuali e di gruppo. La giustapposizione degli elementi maschili e femminili nei rituali è parte integrante della gestione di un mondo connotato dall'identità sessuale.

Esperienza religiosa. Michele Stephen e Gilbert Herdt hanno assunto un ruolo guida nello studio dell'esperienza religiosa personale in Nuova Guinea. Nella loro introduzione a *The Religious Imagination in New Guinea* (1989) sostengono di vedere il «mondo interiore dell'esperienza religiosa emergere da un'interazione

tra esperienza individuale e cultura, mediata dall'immaginazione autonoma» (p. 4). Gli studiosi che hanno contribuito al volume hanno indagato gli stati alterati di coscienza in condizioni di sogno, *trance*, possessione, medianità spiritica, stregoneria, magia, profetismo e sciamanismo. Pur riconoscendo una variazione culturale, i curatori mettono in rilievo gli universali psicologici che ne costituiscono il fondamento e affermano che ciascuno, uomo o donna, deve «creare il proprio mondo culturale attraverso il processo immaginifico» (p. 235). Essi insistono sull'opportunità che gli stati alterati della coscienza vengano seriamente considerati come modalità di percezione.

Un altro importante contributo allo studio dell'esperienza soggettiva è *Dream Travelers* (2003), curato da Roger Ivar Lohmann, volume che raccoglie casi di studio provenienti da Nuova Guinea, Australia aborigena e Indonesia per suffragare l'idea che, sebbene non sia sempre chiaro in che modo, i sogni sono vie per giungere alla conoscenza.

Reciprocità. Peter Lawrence aveva compreso che le religioni indigene della Nuova Guinea consistono di credenze e presunte interazioni con il soprannaturale. L'interpretazione della religione come un'estensione dell'interazione sociale al di là della collettività umana, a includere divinità, spiriti e una serie di esseri non umani, si addice alla Nuova Guinea e alle tradizioni che ammettono la presenza di tali esseri. Ciò si trova in accordo con le idee di Marcel Mauss sullo scambio di doni: gli esseri umani offrono doni alle divinità e queste rispondono con vantaggi per gli esseri umani. Oppure, gli esseri umani trascurano gli spiriti degli antenati, i quali rispondono affliggendo i propri congiunti.

Garry Trompf, che ha insegnato negli anni '70 del XX secolo presso l'Università della Papua Nuova Guinea e vi ha nuovamente prestato servizio dal 1983 al 1985 come professore di storia, ha sviluppato un approccio alla religione che ha definito logica della ritorsione. Egli era interessato non solo alla reciprocità positiva ma anche alla vendetta e alla spiegazione degli eventi in termini di lode e biasimo, ovvero di premio e castigo. Questa logica può essere riscontrata nelle tradizioni indigene, ed è anche possibile constatarne l'esistenza nelle riflessioni morali delle comunità cristiane della Nuova Guinea.

Cristianesimo e nuovi movimenti religiosi. Fin dall'ultimo periodo del XIX secolo, quando i Paesi Bassi, la Germania e la Gran Bretagna divisero tra loro la grande isola della Nuova Guinea, i missionari vi giunsero per predicare il messaggio cristiano, prima nelle zone costiere e molto più tardi nella regione delle Terre Alte. Di conseguenza, all'inizio del XXI secolo circa il 90% della popolazione della Papua Nuova Guinea sosteneva di essere cristiana, e anche nella Papua Occidentale la grande maggioranza delle popolazioni indigene era cristiana. Dal 1962, quando l'Indonesia riacquisì la Papua dall'Olanda, la presenza di funzionari del governo e la ricolonizzazione da parte di persone provenienti da altre parti dell'Indonesia, in particolare da Giava, che non avevano lì alcun possedimento, hanno introdotto la fede islamica nella regione. Tuttavia, l'Islam è rimasto la religione dei funzionari del governo e dei nuovi coloni più che delle popolazioni indigene.

Lo studio delle nuove forme di Cristianesimo della Nuova Guinea è stato la prima occupazione di missionologi e altri teologi che erano interessati a capire se e come Dio potesse parlare attraverso le religioni indigene. Dal momento che sempre più abitanti della Nuova Guinea sono divenuti cristiani, il Cristianesimo, in una varietà di forme denominazionali, è divenuto a sua volta parte delle culture che gli antropologi sono andati in Nuova Guinea a studiare. Nel tracciare il passaggio dalla religione indigena al Cristianesimo, alcuni considerano la nuova religione inclusa nel cosmo indigeno, ma religione indigena e Cristianesimo possono apparire anche come discorsi morali antagonisti. Per esempio, Joel Robbins, nel suo studio sugli Urapmin del Sepik occidentale, dice di aver osservato «l'interazione tra due culture che sono operative nello stesso luogo e nello stesso momento» (2004, p. 6). Nel considerare i cambiamenti vissuti dagli Urapmin, che non erano mai stati evangelizzati in maniera diretta, Robbins racconta come essi avessero sperimentato per la prima volta la legge introdotta nel periodo coloniale dalle pattuglie di perlustrazione australiane trovandosi carenti in relazione a essa; come avessero deciso negli anni '60 del XX secolo di inviare uomini giovani a studiare con i missionari battisti in comunità vicine; e come avessero attraversato un rinnovamento carismatico, adottando un Cristianesimo incentrato sul peccato umano e sull'attesa millenaristica. Gli Urapmin, conclude Robbins, hanno optato per una cultura ibrida che lascia loro un senso di fallimento morale ma anche un'apertura al cambiamento.

Road Belong Cargo di Peter Lawrence (1964), un'indagine sui *cargo cults* presenti nella zona di Madang della Papua Nuova Guinea, è diventato un classico per lo studio del cambiamento sociale e religioso. In Nuova Guinea sono emersi centinaia di movimenti religiosi, alcuni somiglianti alla tipologia di *cargo cult* documentato da Lawrence e altri che invocano la potenza dello Spirito Santo. Per esempio, Philip Gibbs considera il movimento del dio Triwan della Provincia di Enga della Papua Nuova Guinea, un movimento che è rimasto all'interno della Chiesa cattolica, come parte di un processo di inculturazione del Vangelo.

Sembra probabile che gli studi futuri si concentre-

ranno non soltanto su ciò che in Nuova Guinea è definito religione «tradizionale» (ovvero una religione praticata in una certa misura, sebbene in molti luoghi rimanga più un racconto sugli usi degli antenati), ma anche sulle forme di Cristianesimo che occupano una posizione centrale nella vita personale e collettiva.

[Vedi anche *CARGO CULTS*; *CRISTIANESIMO IN OCEANIA*, articolo *Il Cristianesimo nelle isole del Pacifico*; *MELANESIA, RELIGIONI DELLA*; *ISOLE DEL PACIFICO, RELIGIONI DELLE*; e *RAPPAPORT, ROY A.*].

BIBLIOGRAFIA

J. Barker (cur.), *Christianity in Oceania. Ethnographic Perspectives*, Lanham/Mar. 1990.

F. Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, Oslo-New Haven 1975.

S. Feld, *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, Philadelphia 1982, 2ª ed. 1990 (trad. it. *Suono e sentimento. Uccelli, lamento, poetica e canzone nell'espressione kaluli*, Milano 2009).

P.F. Gesch, *Initiative and Initiation. A Cargo Cult-Type Movement in the Sepik against its Background in Traditional Village Religion*, Sankt Augustin 1985.

P. Gibbs, *The God Triwan Movement. Inculturation Enga Style*, in «Catalyst», 34/1 (2004), pp. 3-24.

Gillian Gillison, *Between Culture and Fantasy. A New Guinea Highlands Mythology*, Chicago 1993.

M. Godelier, *L'Enigme du don*, Paris 1996.

L.R. Goldman e C. Ballard, *Fluid Ontologies. Myth, Ritual, and Philosophy in the Highlands of Papua New Guinea*, Westport/Conn. 1998.

N.C. Habel (cur.), *Powers, Plumes, and Piglets. Phenomena of Melanesian Religion*, Bedford Park 1979.

D.J. Hayward, *Vernacular Christianity among the Mulia Dani. An Ethnography of Religious Belief among the Western Dani of Irian Jaya, Indonesia*, Lanham/Mar. 1997.

G.H. Herdt e Michele Stephen (curr.), *The Religious Imagination in New Guinea*, New Brunswick/N.J. 1989.

G.H. Herdt (cur.), *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*, Berkeley 1982.

F.C. Kamma (cur. e trad.), *Religious Texts of the Oral Tradition from Western New Guinea (Irian Jaya)*, Leiden 1975.

A. Lattas, *Cultures of Secrecy. Reinventing Race in Bush Kaliai Cargo Cults*, Madison/Wis. 1998.

P. Lawrence, *Road Belong Cargo. A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*, Melbourne 1964.

R.I. Lohmann, *Dream Travelers. Sleep Experiences and Cultures in the Western Pacific*, New York 2003.

Nancy C. Lutkehaus e P.B. Roscoe (curr.), *Gender Rituals. Female Initiation in Melanesia*, New York 1995.

Mary N. MacDonald, *Mararoko. A Study of Melanesian Religion*, New York 1991.

E. Mantovani (cur.), *An Introduction to Melanesian Religions. A Handbook for Church Workers*, Goroka 1984.

Anna S. Meigs, *Food, Sex, and Pollution. A New Guinea Religion*, New Brunswick/N.J. 1984.

W.R. Merrifield, Marilyn Gregerson e D.C. Ajamiseba (curr.), *Gods, Heroes, Kinsmen. Ethnographic Studies from Irian Jaya, Indonesia*, Jayapura-Dallas 1983.

Nancy Munn, *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, New York 1986, rist. Durham/N.C. 1992.

S.B. Namunu, *Melanesian Religion, Ecology, and Modernization in Papua New Guinea*, in J.A. Grim (cur.), *Indigenous Traditions and Ecology. The Interbeing of Cosmology and Community*, Cambridge/Mass. 2001, pp. 249-80.

B. Narokobi, *The Melanesian Way*, Port Moresby 1983.

R. Rappaport, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven (1968) 1984, 2ª ed. riv. (trad. it. *Maiali per gli antenati. Il rituale nell'ecologia di un popolo della Nuova Guinea*, Milano 1980).

J. Robbins, *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley 2004.

A. Rumsey e J. Weiner (curr.), *Emplaced Myth. Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, Honolulu 2001.

E.L. Schieffelin, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, Saint Lucia/Queensland 1977.

Pamela J. Stewart e A. Strathern, *Remaking the World. Myth, Mining, and Ritual Change among the Duna of Papua New Guinea*, Westport/Conn. 2002.

G.W. Trompf, *Melanesian Religion*, Cambridge 1991.

G.W. Trompf, *Payback. The Logic of Retribution in Melanesian Religions*, Cambridge 1994. [Un articolo tradotto in italiano sullo stesso argomento è *La logica della ritorsione e lo studio delle religioni della Melanesia*, in «Religioni e Società», 28 (1997), pp. 48-72].

D. Tuzin, *The Cassowary's Revenge. The Life and Death of Masculinity in a New Guinea Society*, Chicago 1997.

R. Wagner, *Habu. The Innovation of Meaning in Daribi Religion*, Chicago 1972.

S. Zöllner, *The Religion of the Yali in the Highlands of Irian Jaya*, J.A. Godschalk (ed. e trad.), Goroka 1988.

[In italiano segnaliamo:

V. Lanternari, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Milano 1959, 3ª ed. Roma 2004.

Elisabetta Gnecchi-Ruscone, *Cristianesimi in Papua Nuova Guinea. Trasformazioni e dilemmi*, in Elisabetta Gnecchi-Ruscone e Anna Paini (curr.), *Antropologia dell'Oceania*, Milano 2009, pp. 183-210.

P. Bonnemère, *Le donne nei rituali maschili della Papua Nuova Guinea. Uno sguardo rinnovato e complementare*, in Elisabetta Gnecchi-Ruscone e Anna Paini (curr.), *Antropologia dell'Oceania*, Milano 2009, pp. 211-36].

MARY N. MACDONALD

POLINESIA, RELIGIONI DELLA. [Questa voce comprende i seguenti articoli: *Panoramica generale* e *Temi mitici*].

Panoramica generale

La Polinesia è composta da migliaia di isole racchiuse nel vasto triangolo al centro del Pacifico che ha ai suoi angoli le Hawaii, la Nuova Zelanda e l'Isola di Pasqua. Popolazioni polinesiane abitano anche alcuni «territori esterni» a ovest del triangolo, quali Tikopia e Ontong Java nelle Isole Salomone. Le isole polinesiane vanno dalle massicce isole continentali del Nord e del Sud della Nuova Zelanda, alle isole vulcaniche che si trovano negli arcipelaghi delle Hawaii, di Samoa e della Società, fino ai minuscoli, bassi atolli dell'arcipelago di Tuamotu. Nonostante vi siano notevoli diversità culturali nella Polinesia, se si considera l'immensa distanza tra i gruppi di isole e le sorprendenti differenze tra le isole continentali, vulcaniche e coralline, sono ancora maggiormente degne di nota le somiglianze culturali che si ritrovano attraverso la regione. Queste includono lingue strettamente collegate, forme correlate di organizzazione sociale e politica, e credenze e cerimonie religiose simili.

Anche se numerose credenze e pratiche isolate del periodo pre-europeo sopravvivono in molte isole, la religione polinesiana descritta in questo saggio non esiste più nella sua forma pura. La conversione al Cristianesimo iniziò a Tahiti all'inizio del XIX secolo. Il processo si concluse essenzialmente su molte isole maggiori entro la metà del secolo, anche se alcune remote isole quali Tikopia non divennero completamente cristiane fino a cent'anni dopo.

Caso di studio: Kapingamarangi. La discussione inizia con la descrizione di alcune pratiche religiose su un'isola, casualmente un'isola che non ha molta rilevanza secondo molti parametri. Ma servirà come introduzione alla religione polinesiana in generale, perché è possibile rintracciare nelle pratiche religiose di quest'isola dei motivi che sono alla base della religione in tutta la Polinesia.

Kapingamarangi è un minuscolo atollo isolato che si trova a sud delle Isole Caroline nel Pacifico occidentale. Consiste di una barriera corallina ovale che circonda una laguna tra i dieci e i tredici chilometri di diametro al lato est della quale si trovano circa trenta isolette. Il totale della terra che si trova più di un metro e mezzo sopra il livello del mare è meno della metà di un chilometro e mezzo quadrato. In questo spazio vivono circa cinquecento abitanti. Anche se è un territorio esterno che si trova ben al di fuori del triangolo polinesiano, la cultura e la popolazione di Kapingamarangi sono chiaramente polinesiane.

Ogni giorno, secondo una credenza tradizionale, gli dei visitano Kapingamarangi. Vengono dal mare, emergono a metà pomeriggio dalla zona sudorientale dell'atollo e si muovono verso nord lungo la barriera corallina esterna verso un'isoletta chiamata Touhou. Poco prima del tramonto, un sacerdote recita un invito agli dei. Essi vengono a riva a Touhou e si recano in una speciale abitazione per il culto. Entrano nel lato della casa rivolto verso il mare, che un paio di sacerdotesse ha appena aperto per loro togliendo le pareti divisorie. Il sacerdote principale sta in piedi fuori dal lato oppo-

sto (verso la laguna) della casa del culto e recita le preghiere serali, dopo le quali le sacerdotesse rimettono al loro posto le pareti. La mattina seguente, appena prima dell'alba, il sacerdote principale si reca di nuovo alla casa. Questa volta va nel lato del mare, toglie le pareti, recita le preghiere del mattino e rimette le pareti. Gli dei, che hanno passato la notte nella casa, partono dopo che le preghiere sono state recitate per loro, ripercorrendo la loro strada lungo la barriera corallina esterna verso la zona sudorientale dell'atollo e, verso metà mattina, ritornano nel mare. Qualche ora dopo riappaiono di nuovo e l'intero procedimento ricomincia.

Questi eventi giornalieri a Kapingamarangi racchiudono, in un microcosmo, molti degli elementi base della religione di tutta la Polinesia. Anche se numerose varianti si possono trovare nelle diverse isole, i Polinesiani sono unanimi in queste credenze: gli dei abitano un ambito distinto dal mondo terreno popolato dagli esseri umani; gli dei visitano spesso il mondo terreno; gli dei sono responsabili di molte delle cose che succedono nel mondo terreno, inclusi gli eventi sia favorevoli che dannosi agli esseri umani; gli umani devono esercitare, tramite un rituale propriamente eseguito, un certo controllo sulle visite degli dei nel mondo terreno e su ciò che vi compiono; e (una delle caratteristiche maggiormente distintive della religione polinesiana) gli dei possono essere ritualmente indotti a ritirarsi dal mondo terreno in circostanze in cui la loro influenza non è, o non è più, desiderata. In fondo, la religione polinesiana è una storia di dei che sono immensamente attivi in questo mondo e di popoli che cercano di controllare le attività degli dei dirigendo la loro influenza su luoghi dove la si desidera ed espellendola da luoghi dove non è invece desiderata. L'essenza del ciclo giornaliero di Kapingamarangi – l'entrata degli dei nel mondo umano, l'accompagnarli in un luogo scelto dagli uomini, il richiedere loro assistenza in questioni riguardanti necessità umane e il congedarli al loro ambito spirituale – è rappresentata in diversi modi in Polinesia.

Cosmo. L'universo, con i suo ambiti fisico e spirituale, le sue miriadi di dei, gli esseri umani, le piante e gli animali, fu formato tramite una serie di atti creativi. Miti di Samoa e delle Isole della Società raccontano di un dio creatore non creato, Tangaloa o Ta'aroa (altrove Tangaroa, Kanaloa, ecc.), che fu incitato a dare inizio al mondo. In altri miti la prima scintilla della creazione è una serie di qualità ed esigenze mentali astratte, che esistono e si evolvono in se stesse: pensiero, memoria, coscienza e desiderio. In molti dei racconti polinesiani della creazione, l'esistenza fu presto differenziata in cielo maschile e terra femminile. Essi erano uniti insieme e si accoppiarono. La terra diede alla luce alcuni figli, gli dei principali del pantheon polinesiano. Il loro numero e la loro identità differiscono tra le varie isole, ma i nomi di Tane, Tu, Rongo appaiono frequentemente tra di essi in una forma linguistica o l'altra. Tangaroa, il creatore già menzionato per certi miti di Samoa e Tahiti, spesso appare in altri miti come un altro dei figli della terra e del cielo.

Con il cielo schiacciato così vicino alla sua compagna terrestre, lo spazio vitale tra di essi era buio e angusto e i loro figli potevano a mala pena stare dritti. Così decisero di separare i loro genitori. Dopo numerosi tentativi falliti, uno dei figli riuscì a strappare gli amanti uno dall'altro e a sollevare il cielo nella posizione che ora occupa. Forse questa è la fonte mitologica dell'idea che l'esistente è diviso in ambito spirituale e ambito terreno, perché in molte isole si pensa che gli dei abitino in cielo. (Tuttavia l'ambito spirituale normalmente include non solo il cielo. Come già descritto, gli dei di Kapingamarangi arrivano dal mare aperto. Il mondo sotterraneo, in quanto dimora dei morti, era generalmente anche considerato parte dell'ambito spirituale).

Gli stadi successivi della creazione sono solitamente espressi in termini genealogici. In un mito samoano, i vari tipi di roccia e le specie vegetali e animali nascono e si accoppiano per produrre ancora altri rifornimenti della terra attraverso molte generazioni successive all'unione iniziale tra le rocce celesti e terrestri. Nella nona generazione, Pili, una lucertola, si accoppia con un uccello tropicale e i loro tre figli e figlie sono i primi esseri umani. Nella mitologia dei Maori della Nuova Zelanda, il progenitore è il dio Tane. Incapace di creare da solo, cercò una *uha*, una compagna. Ne trovò molte e dalle unioni con loro nacquero l'acqua e le varie specie di insetti, di uccelli, gli alberi e le altre piante. Lungo questo processo, tuttavia, Tane era frustrato nel suo persistente desiderio di creare gli esseri umani. Alla fine lui e i suoi fratelli, i figli del cielo e della terra, plasmarono una donna dalla terra. Tane inalò la vita nelle sue narici, nella sua bocca e nelle sue orecchie. Insicuro di se stesso, copulò con i vari orifizi e fessure del suo corpo. Questo diede origine alle secrezioni corporali, perché le zone fertilizzate da Tane diedero vita alla saliva, al muco, al cerume, agli escrementi e al sudore. Alla fine Tane provò i genitali della donna, e questa partorì una figlia, che chiamarono Hinetitama. In seguito Tane prese incestuosamente sua figlia come compagna e lei partorì il primo essere umano.

Fu compito di alcuni eroi, tra i quali il più famoso in tutta la Polinesia era Māui, di dare gli ultimi ritocchi alla creazione. Nel primo periodo il sole si muoveva velocemente nel cielo, rendendo la notte molto più lunga del giorno. Per le persone era difficile finire il loro lavoro nella breve durata del giorno. Māui (o, in altre isole, un eroe con un altro nome) si recò nel luogo in cui il sole emerge dal mondo sotterraneo all'alba e vi collocò

una trappola. Quando il sole apparve Māui lo catturò e lo percosse con il suo bastone (fatto, in alcune versioni della storia, con la mascella di una delle sue antenate). Da allora il sole si può muovere solo lentamente e dolorosamente nel cielo e quindi il giorno divenne lungo quanto la notte. Si attribuisce agli eroi mitici anche il fatto di aver pescato molte isole dal profondo del mare. L'Isola del Nord della Nuova Zelanda è conosciuta come Te-Ika-a-Māui, o il pesce di Māui, perché la catturò con un amo (anch'esso fatto con la stessa mascella) che aveva spalmato con il suo sangue come esca.

Dei. Si credeva che l'ambito spirituale fosse abitato da un numero indefinitamente grande di esseri, nominati nella gran parte delle isole con varianti del termine *atua*. Il termine può essere tradotto come «dio», anche se bisogna ricordare che in Polinesia questa è una categoria molto ampia. Alcune divinità non hanno mai vissuto come esseri umani (per esempio, i figli della terra e del cielo), mentre altre sono spiriti di antenati deceduti o di entità semiumane come i bambini nati morti e i coaguli mestruali. Alcuni dei sono benevoli, altri sono maliziosi o assolutamente malvagi, mentre altri ancora non hanno nessuna qualità morale particolare. Gli dei hanno diversi tipi di occupazioni e interessi. Il loro numero include dei creatori; dei responsabili per i vari «dipartimenti» dell'esistente (quali il mare, le foreste, i terreni coltivati e così via); dei che si interessano di particolari luoghi, tribù o famiglie; dei della guerra, della pesca, della falegnameria e di varie altre occupazioni; addirittura dei specializzati nel portare determinate malattie o rapire persone di un certo colore di capelli. In generale, sono un gruppo estremamente numeroso e variegato.

Mentre gli dei appartengono propriamente all'ambito spirituale, in tutta la Polinesia si pensava che (come con le visite giornaliere degli dei a Kapingamarangi) entrassero di frequente nel mondo umano. Infatti, la loro influenza era ritenuta così estesa che i Polinesiani tendevano ad attribuire ogni condizione o evento per cui la causa fisica non era immediatamente evidente all'opera degli dei. Tra molte altre cose, questi eventi includevano il tuono e il fulmine, i cambi del vento, e la crescita delle piante, degli animali e delle persone. Inoltre, gli dei erano gli autori dei sogni e delle qualità artistiche umane; essi assicuravano il rango e il potere dei capi e il successo in amore e in guerra; e generavano coraggio, codardia, malattia, incidenti e addirittura anche gli spasmi involontari dei muscoli.

Un indice della varietà degli eventi che i Polinesiani attribuivano agli dei fu compilato dal viaggiatore e artista Augustus Earle. Quando salpò dalla Nuova Zelanda verso l'Australia nel 1828, molti Maori viaggiarono con lui. Earle scrive nel suo *Narrative of a Residence in New Zealand* (Oxford 1966, pp. 196s.):

> Il secondo giorno in cui eravamo in mare, ho visto un gruppo di selvaggi che si aggirava intorno alla bussola, tutti occupati a osservare attentamente il fenomeno dell'attrazione magnetica: sembravano capire al volo lo scopo del suo uso e ho ascoltato con molta curiosità i loro commenti su di essa. «Questa», dissero, «è il Dio dell'uomo bianco, che lo conduce sano e salvo nei diversi paesi, e che lo guida di nuovo a casa...». Nulla potrebbe superare la gioia manifestata dai nostri Neozelandesi quando entrammo nel porto di Port Jackson (Sydney), ma più di tutto li stupirono i mulini a vento. Dopo aver danzato e urlato di gioia alla loro vista, vennero da me correndo e mi chiesero se non fossero dei.

I Polinesiani facevano ingenti scorte di presagi. La credenza nell'istigazione divina di ogni sorta di evento e nel fatto che gli dei abbiano una conoscenza superiore a quella degli umani, conoscenza, per esempio, di ciò che era successo in un luogo lontano o di ciò che potrebbe succedere nel futuro, fece credere ai Polinesiani che molti eventi potessero essere letti come messaggi degli dei riguardo a questioni importanti per gli umani. I sogni erano una fonte di informazioni provenienti dal mondo degli dei particolarmente ricca. Lo spirito o l'anima di una persona poteva lasciare il corpo durante il sonno, viaggiare per lunghe distanze come fanno gli dei e raccogliere ogni tipo di informazioni mentre si trovava fuori dal corpo. Talora il messaggio degli dei era chiaro, come la volta in cui il sogno di una donna maori che alcuni predoni si stavano raggruppando sulle colline per attaccare il villaggio fu confermato quando gli esploratori scoprirono che i predoni erano davvero sulle colline. Altri sogni necessitano dell'interpretazione di esperti per rivelare i loro significati. Se un uomo maori sognava teschi appoggiati sul terreno e decorati con piume era segno che sua moglie era incinta; inoltre il colore delle piume pronosticava il sesso del nascituro.

I sacerdoti divinatori alle Hawaii e a Tahiti leggevano il risultato di una battaglia imminente nelle interiora degli animali sacrificali. L'aspetto di arcobaleni, nuvole e altri fenomeni celesti era sempre interpretato come un presagio. Se un gruppo di guerrieri maori avesse visto la luna situata sopra la stella della sera, per esempio, avrebbe abbandonato i piani di attaccare un villaggio fortificato, perché avrebbe perso la battaglia. La luna situata sotto la stella della sera, invece, era segno che il suo attacco sarebbe stato coronato dal successo.

Un modo importante in cui si credeva che gli dei polinesiani manifestassero la loro influenza nel mondo terreno era l'entrare dentro e possedere letteralmente gli esseri umani. Spesso questa era una situazione sgradita, perché il dio che possedeva poteva essere malvagio e mordere, contorcere e pizzicare gli organi interni dell'individuo (una spiegazione comune per le malattie). D'altro canto certe persone erano particolarmente por-

tate per la possessione spiritica, attraverso la quale un capo morto o un antenato o qualche altra divinità poteva comunicare con gli esseri umani. Il (o la) *medium* entrava in *trance*, durante la quale il timbro della sua voce poteva cambiare drasticamente. Si credeva che questa fosse la voce del dio che possedeva e che forniva informazioni riguardanti la causa di alcune malattie, l'identità di un ladro, il risultato di una spedizione militare o altre questioni importanti per la comunità umana.

Gli dei frequentavano spesso anche animali di varie specie: squali, aironi, lucertole, gufi e così via. Siccome gli dei che li abitavano erano spesso malvagi, e comunque avevano abbastanza potere da renderli pericolosi per gli uomini comuni, questi animali erano guardati con timore, o almeno con elevata circospezione. In molte isole si credeva che le lucertole fossero il veicolo terreno preferito per certi dei malvagi, che rendevano questi animali oggetto di terrore per le persone. Nel suo *Journal of a Ten Months Residence in New Zealand* (London 1823), uno dei primi visitatori, Richard Cruise, scrisse che quando un ufficiale di una nave in visita all'inizio del XIX secolo portò una lucertola a una donna maori per accertare il termine locale per l'animale, «la donna si ritrasse da lui in uno stato di terrore che supera ogni descrizione, e lo supplicò di non avvicinarsi perché era nella forma dell'animale che teneva in mano che Atua (dio) era solito possedere i moribondi e divorare le loro budella» (p. 320).

Il mana e il tapu. Persone, luoghi e cose che erano state possedute dagli dei o erano sotto la loro influenza venivano spesso indicate con uno o l'altro dei due più famosi concetti della religione polinesiana: *mana* e *tapu*. Sebbene questi concetti siano stati solitamente interpretati dagli osservatori occidentali come nomi concreti (quindi una persona poteva avere una certa quantità di *mana*, violare un *tapu*, o mettere il *tapu* su qualcosa o rimuovere il *tapu* da qualcosa), alcuni studiosi pensano che essi descrivano invece stati d'essere piuttosto che cose concrete. Da questa prospettiva, il *mana* o il *tapu* sono simili alla fama: una persona può «avere» fama, ma ciò è diverso dal possedere una cosa concreta come un *computer*.

Mana (una forma usata in molte lingue polinesiane) si riferisce allo stato d'essere di cui godono quegli oggetti, luoghi o persone che beneficiano in modo permanente (o almeno per un esteso periodo) dell'influenza consolidata degli dei. Uno dei segni principali del *mana* è l'eccezionale efficacia nell'azione. Quindi il termine fu applicato a certe armi (molte delle quali avevano un nome proprio e qualità uniche, come le spade Excalibur e Nothung nella tradizione europea) che si credeva fossero di per se stesse invincibili.

Si credeva che individui che si erano distinti per eccezionali risultati come guerrieri, navigatori, sacerdoti o artisti possedessero *mana*; e, allo stesso modo, il *mana* caratterizzava certe famiglie o lignaggi. La società polinesiana in molte isole (in particolare a Tahiti e in altre Isole della Società, e a Samoa, Tonga e nelle Hawaii) era altamente stratificata, con grandi divari tra i ceti sociali che separavano i capi e gli altri nobili dalle persone comuni. Il rango della nobiltà veniva passato da generazione in generazione, raggiungendo il culmine nel lignaggio del primogenito. Questi lignaggi tracciavano la loro ascendenza fino agli dei elevati ed esistevano sotto la speciale protezione di questi ultimi. Il loro rango e la loro posizione erano convalidati da questa relazione con gli dei, che era la fonte del loro intenso *mana*. Sotto molti aspetti la relazione era così stretta che coloro che appartenevano a ranghi elevati erano considerati essere molto simili agli dei stessi. A Tahiti, i capi di rango elevato venivano portati a spalla dai servitori ogni volta che uscivano, perché se i loro piedi avessero toccato terra, quel luogo sarebbe diventato così sacro da non poter essere più usato per scopi ordinari. Tutte le persone lungo il percorso del capo dovevano denudarsi fino alla cintola come segno di deferenza. Nelle Hawaii, la preoccupazione che i nobili non sposassero donne di rango inferiore del proprio portò all'approvazione dei matrimoni tra fratelli e sorelle per i capi dei ranghi più elevati. I figli di queste unioni venivano considerati divini e tutti dovevano prostrarsi in loro presenza.

Tapu, una forma usata nelle lingue maori e tahitiana, è un termine introdotto nelle lingue occidentali come «tabu» e il suo significato è vicino a quello di *mana*. Anch'esso riguarda principalmente l'influenza che gli dei esercitano su persone, luoghi e oggetti del mondo fisico. Il *tapu* è spesso definito in riferimento a restrizioni o proibizioni: può essere *tapu* l'entrare in un certo luogo, mangiare certi cibi, toccare certi oggetti o compiere determinate attività. Il termine, tuttavia, si riferisce non tanto al semplice fatto della restrizione, quanto alla ragione di essa: che il luogo, la persona o l'oggetto in questione erano posseduti dagli dei o sotto la loro influenza e quindi dovevano essere trattati con estrema cura.

Si sarebbe tentati di tradurre *tapu* con «sacro», ma questo termine ha costantemente connotazioni positive, cosa che non sempre avviene nel caso del concetto polinesiano. Come si è già notato, essere sotto l'influsso di un dio polinesiano non è necessariamente una condizione desiderabile, perché può implicare malattia fisica o mentale, perdita di coraggio e numerosi altri stati sgradevoli. Tutto ciò può essere descritto in termini di *tapu*. Questo determina una differenza tra *tapu* e *mana*. Nonostante entrambi i termini si riferiscano a stati causati dall'influenza degli dei, il *mana* era limitato a condizioni caratterizzate da eccellente efficacia nell'azione

o da rango elevato; il *tapu* poteva essere usato in quelle circostanze, ma descrive anche stati lesivi o debilitanti.

Inoltre, sia *mana* che *tapu* possono riferirsi a stati di lunga durata, ma questi stati erano forse più comunamente descritti in termini di *mana*. D'altro canto, solo il *tapu* era usato per descrivere condizioni in cui l'influenza degli dei era subìta solo per periodi relativamente brevi e definiti, come durante cerimonie religiose, periodi della crescita delle colture agricole, spedizioni di caccia, pesca o incursioni, e periodi riservati ai tatuaggi, o alla costruzione di canoe e abitazioni. Siccome i rituali polinesiani si occupavano principalmente di questa influenza temporanea degli dei, incanalandola in aree della vita in cui era desiderata al momento e togliendola da dove non lo era, essi riguardavano più il *tapu* che il *mana*.

Uno dei motivi per cui lo stato di *tapu* tendeva ad essere di durata relativamente corta era che esso si trasmetteva facilmente. Il *mana* poteva essere diminuito o perso per contaminazione, ma non si trasmetteva facilmente da una persona o cosa a un'altra, eccetto che da un genitore a un figlio per discendenza. Al contrario, il *tapu* era considerato uno stato fortemente incostante, che si trasmetteva facilmente. Questo, infatti, è il motivo principale per cui il termine è spesso tradotto con «proibito» o come connesso con proibizioni: perché era necessario circondare qualcuno o qualcosa nello stato di *tapu* con ogni sorta di restrizioni in modo da prevenire la sua trasmissione involontaria ad altre persone o cose a cui poteva essere nocivo. A questo punto è bene ricordare che *tapu* si riferisce non a una cosa, ma a uno stato d'essere sotto l'influenza degli dei. Se quest'influenza viene trasmessa da una persona o cosa a un'altra, come i Polinesiani ritenevano succedesse comunemente, questa persona o cosa appena condotta sotto l'influenza divina entrava in uno stato di *tapu*. Se in questa situazione l'influenza divina lascia completamente «il donatore», allora quella persona o cosa viene liberata dallo stato *tapu*.

La trasmissione del *tapu* avveniva normalmente tramite contatto diretto o indiretto. In molte zone della Polinesia si credeva che il sangue mestruale fosse pericolosamente *tapu* e molte precauzioni erano usate per evitare di venirne in contatto. La credenza nelle Isole Marchesi era che il contatto avrebbe provocato la lebbra. In tutta la Polinesia il cibo era considerato un eccellente conduttore di *tapu*. Oggigiorno le donne di Rapa, nelle Isole Australi, evitano di preparare altro cibo oltre al proprio quando sono mestruate. Anticamente a Tahiti e nelle Hawaii le donne e gli uomini mangiavano regolarmente separati in modo da isolare i maschi dalla pericolosa influenza legata alle donne.

Un interessante esempio di come il *tapu* possa diffondersi coinvolge un cane sfortunato di Ruatoki, in Nuova Zelanda. Il cane contrasse il *tapu* estremamente pericoloso connesso alla morte perché scavò in una tomba e iniziò a masticare il corpo di una persona defunta di recente. La situazione si aggravò quando il cane, inseguito da numerosi Maori arrabbiati, cercò di scappare attraversando a nuoto il fiume Whakatane. Fu catturato e ucciso a metà percorso, ma a quel punto tutto il fiume era diventato *tapu* perché il cane vi aveva nuotato. Dopo questo fatto, l'acqua non poté essere usata per alcuno scopo fino a quando un sacerdote non ebbe celebrato una cerimonia speciale per liberare il fiume dal *tapu*.

Rituale. Il rituale polinesiano copre un vasto campo di attività. Può essere distruttivo, come nei riti di stregoneria che guidano gli dei a ferire o a uccidere le loro vittime. Una leggenda maori, per esempio, narra di come uno stregone avesse incantato i membri di una tribù neozelandese chiamata Maruiwi invocando il dio Ira-kewa per confondere le loro menti in modo tale che essi iniziarono a peregrinare durante la notte, camminarono fino a un alto dirupo e vi si gettarono morendo. Altri riti venivano celebrati con finalità più costruttive, come assicurare la fertilità delle colture agricole o il successo nei viaggi, nella caccia o nella pesca. Alcuni riti consistevano in nient'altro che in incantesimi convenzionali che un individuo doveva mormorare per assicurarsi l'approvazione degli dei o evitare la loro collera mentre attraversava una foresta o un corso d'acqua; altri erano elaborati *festival* che richiedevano ingenti preparativi e duravano giorni o, addirittura mesi, come nel caso del *festival* hawaiiano chiamato Makahiki. In tutti i casi, tuttavia, il rituale polinesiano aveva lo stesso scopo del rituale giornaliero a Kapingamarangi, cioè di spostare e focalizzare l'influenza divina a seconda dei desideri umani.

Con questa interpretazione, è possibile distinguere tre fasi nel rituale polinesiano. La prima è un invito rivolto agli dei di recarsi nel luogo in cui si svolge il rituale. La seconda consiste in un tentativo di indurre gli dei a concedere la loro influenza o il loro supporto per un determinato scopo (fertilità del raccolto, vittoria in battaglia, successo in un viaggio tra le isole e così via) che il rito è designato a promuovere. Mentre queste due fasi si trovano nel processo rituale di molte religioni, una terza fase è particolarmente elaborata in Polinesia. In questa fase, dopo che lo scopo del rito è stato raggiunto, gli dei sono congedati e la loro influenza si conclude.

Inviti. Gli dei polinesiani erano concepiti con dei comportamenti molto simili a quelli degli esseri umani, perciò gli inviti rituali ad essi rivolti erano simili al modo in cui si invitavano ospiti umani. A Tahiti questo includeva il preparare loro un luogo attraente. I rituali tahitiani solitamente si svolgevano in recinti rettangolari chiamati *marae*. Tra un rituale e l'altro poca attenzione veniva prestata al *marae*. Gli dei non erano presenti, quindi non vi

era pericolo e nessun *tapu* particolare era associato al *marae* in quel periodo. Tuttavia, quando una cerimonia stava per essere svolta, un preludio necessario consisteva nello strappare le erbacce, spazzare il cortile, riparare e togliere il muschio dall'altare di pietra, collocare piedistalli su cui potessero posarsi gli dei e, in generale, rendere il *marae* il più attraente possibile per il momento in cui gli dei vi sarebbero stati convocati. A Tonga, prima che gli dei antenati fossero invocati, tappeti speciali venivano stesi come posti in cui gli dei potessero sedersi.

I rituali solitamente iniziavano con un invito agli dei a parteciparvi. A Tahiti gli dei inferiori potevano essere inviati come messaggeri per invitare gli dei superiori, e i sacerdoti intonavano lunghi canti che descrivevano come ciascun messaggero aveva individuato il dio e lo aveva condotto al *marae*. Altri canti tahitiani che inauguravano i rituali erano destinati a svegliare gli dei dal sonno. Gli Hawaiiani facevano a volte appello alla sessualità degli dei attraendoli al rituale con una danza *hula* erotica.

I Maori della Nuova Zelanda invitavano gli dei in certi luoghi collocando degli oggetti materiali in cui potevano risiedere. Immagini di pietra grossolanamente lavorata, chiamate «luogo di riposo per gli dei», venivano collocate nei campi dopo che le patate dolci erano state piantate. L'intenzione era quella di far entrare gli dei nelle immagini, da dove essi avrebbero stabilito uno stato di *tapu* sulle colture conferendo ad esse il loro potere che stimola la crescita. Altri oggetti speciali, sia naturali che creati dagli uomini, venivano collocati nelle foreste, vicino al mare o nei villaggi fortificati. Questi oggetti costituivano dimore per gli dei che assicuravano abbondanza di uccelli e ratti nella foresta, pesci di varie specie nel mare, o la protezione del villaggio. Era importante nascondere questi oggetti con cautela, affinché non cadessero nelle mani di qualche malfattore che avrebbe compiuto incantesimi causando la partenza del dio e provocando disastri alla foresta e al villaggio.

I sacerdoti in alcune aree della Nuova Zelanda portavano con sé i «bastoni degli dei», piccoli pali di legno intarsiato che, quando erano avvolti in un certo modo e impiantati nel terreno, venivano posseduti dagli dei. In molte aree della Polinesia si credeva che idoli o immagini fornissero una dimora agli dei. All'inizio del XIX secolo, i vari capi che erano in competizione per diventare il re di Tahiti unificata fecero di tutto per assicurarsi l'immagine del dio della guerra Oro. Secondo la credenza, Oro stesso si sarebbe recato dove era l'immagine, portando con sé successo in guerra e in politica.

I Maori della Nuova Zelanda erano particolarmente consci dei confini tra il mondo umano e quello spirituale. Spesso i loro rituali avvenivano in luoghi dove gli dei potevano facilmente passare dall'ambito spirituale a quello terreno. Uno dei più curiosi tra questi confini aveva a che fare con la latrina del villaggio. Questa era solitamente costruita al limite del villaggio, spesso sul ciglio di un burrone o di una ripida collina, dove sarebbero precipitati gli escrementi. La latrina consisteva in un paio di pali intarsiati che sostenevano una trave orizzontale dove appoggiare i piedi per accovacciarsi. Maniglie per aiutare a mantenere l'equilibrio erano piantate nel terreno di fronte alla trave. Si pensava che la trave fosse il confine tra gli ambiti dell'esistenza: il mondo fisico era nel lato del villaggio, con tutti i suoi trambusti umani, mentre la zona oltre la trave, dove cadevano gli escrementi e dove gli uomini mai si avventuravano, era l'ambito spirituale. Tra i numerosi rituali che i Maori celebravano presso la latrina, nessuno presenta una visione più chiara di come essa fosse il punto di emersione degli dei nel mondo terreno quanto quello della consacrazione della canoa Takitumu. Secondo la tradizione maori, questa era una delle canoe che portarono i loro antenati in Nuova Zelanda. La tradizione racconta come Takitumu fu posta in uno stato di *tapu*, al fine di godere della protezione degli dei durante il lungo e pericoloso viaggio, trascinando letteralmente la canoa sulla latrina e invitando gli dei a imbarcarsi.

Propiziazioni. Quando gli dei arrivavano al luogo del rituale, la successiva fase prevedeva la realizzazione dello scopo per cui erano stati invitati. Questo poteva consistere nel convincerli a fare qualcosa per la comunità umana, o nel ringraziarli per i servizi già ricevuti. Un modo comune per realizzare uno di questi fini era quello di offrire agli dei regali. In molte parti della Polinesia si ringraziavano gli dei per l'assistenza concessa offrendo loro il primo raccolto, il primo uccello preso in trappola o il primo pesce pescato. Agli dei della guerra poteva essere offerto il primo nemico ucciso: spesso un amo veniva posto nella sua bocca e veniva annunciato come il primo pesce. Sacrifici umani venivano offerti in molte zone della Polinesia, incluse Hawaii, Tahiti, Tonga, Isole Marchesi, Mangaia (nelle Isole Cook) e Nuova Zelanda. Vite umane venivano sacrificate per diversi fini, quali la commemorazione di eventi significativi nella vita dei capi, il varo di importanti nuove canoe o l'inaugurazione delle abitazioni principali. La gente di Tonga recideva le articolazioni dei mignoli come supplica sacrificale agli dei per ridare salute a un congiunto.

Un altro metodo comune per influenzare gli dei nelle occasioni rituali erano gli incantesimi. Dopo che un sacerdote maori aveva indotto il dio a entrare nel suo bastone che poi avvolgeva nel modo opportuno e impiantava nel terreno, si allontanava di qualche passo e intonava le sue richieste. Spesso il sacerdote impugnava un pezzo di corda che era legata al bastone e che strattonava ogni tanto per impedire al dio di distrarsi.

Si pensava che l'efficacia di un incantesimo e, quindi, di un'osservanza rituale nella sua interezza dipendesse dalla perfezione con cui esso era compiuto. Si credeva che la pronuncia scorretta di una parola, un respiro tirato nel momento sbagliato, o qualsiasi disturbo all'atmosfera generale che circondava il rito, avrebbe fatto fallire l'intera cerimonia. In molte isole, durante le cerimonie religiose, le persone che non vi potevano partecipare dovevano rimanere nelle loro abitazioni, senza accendere fuochi e senza fare alcun rumore. I galli non potevano cantare e i cani abbaiare; niente poteva disturbare l'atmosfera altamente *tapu* del rito. Nelle Isole della Società se una donna o un bambino si avvicinavano al luogo dove stava avvenendo il rituale venivano uccisi immediatamente (forse dal marito o dal padre) e offerti agli dei come sacrificio per riparare al disturbo. Forse queste regole, anche se molto più severe, non erano dissimili dall'intento del sacerdote maori che strattonava la corda legata al suo bastone per evitare che gli dei fossero distratti da altre cose oltre a quelle riguardanti la cerimonia.

L'enfasi sulla perfezione nella realizzazione degli incantesimi e nello svolgimento delle cerimonie indica che i Polinesiani credevano che i loro dei s'interessassero alla forma esterna del rituale. Sentimenti interni e convinzioni non erano questioni importanti nella religione polinesiana. La Nuova Zelanda fornisce la prova più singolare di quest'affermazione: un capo fantasioso fece in modo che gli incantesimi che accompagnavano la semina fossero recitati da un uccello parlante!

Congedi. La fase finale del rituale polinesiano consisteva nella partenza degli dei e, di conseguenza, nella cessazione dello stato di *tapu*. Occasionalmente questo momento costituiva non solo una fase, ma il rito nella sua interezza. Questo avveniva in rituali destinati a guarire dalle malattie o a contrastare la stregoneria, quando il dio coinvolto aveva inclinazioni malevole e il solo scopo del rituale era di esorcizzarlo. In altri casi, come nella loro partenza, ogni giorno all'alba, dalla casa del culto di Kapingamarangi, gli dei erano congedati nella fase finale del rituale, dopo aver loro rivolto preghiere e ringraziamenti o dopo che si erano realizzati i risultati benefici per i quali erano stati invocati. Molti Polinesiani credevano, per esempio, che i germogli sarebbero cresciuti, le battaglie vinte, le canoe e le case costruite con successo solo con l'assistenza degli dei. Quindi, solo quando i terreni, i guerrieri, le armi, i costruttori, gli utensili e il materiale grezzo si trovavano in uno stato di *tapu*. Ma lo stesso *tapu*, con tutte le restrizioni destinate a controllare la sua diffusione involontaria, rendeva impossibile per i germogli di essere mangiati dopo esser stati raccolti, per i guerrieri di impiegarsi in normali attività dopo la battaglia, per le persone di vivere nella casa o di viaggiare con la canoa che avevano costruito. Perciò era necessario congedare gli dei una volta che il loro contributo era stato ottenuto, per liberare il raccolto, i guerrieri, la casa e la canoa dallo stato di *tapu*.

Una persona, un luogo e un oggetto che era stato liberato dal *tapu* entrava in uno stato conosciuto in molte isole polinesiane come *noa*. Spesso tradotto con «comune» o «profano» (in contrasto con la traduzione di *tapu* con «sacro»), *noa* può essere interpretato semplicemente come l'opposto di *tapu*, come lo stato di non essere sotto l'influsso degli dei. Rituali o parti di rituali destinati a liberare dal *tapu* erano spesso indicati con parole quali *fa'anoa* (nelle Isole della Società) o *whakanoa* (in Nuova Zelanda), che significavano «rendere *noa*».

Solitamente il congedo degli dei era, come a Kapingamarangi, una situazione temporanea. Essi sarebbero stati nuovamente invitati quando la loro assistenza si fosse rivelata necessaria. A volte, tuttavia, la liberazione dallo stato di *tapu* voleva essere permanente. Questo ovviamente avveniva nel caso di dei che portavano malattie o che erano malevoli in altri modi. Gli individui volevano liberarsi dalla loro influenza per sempre. Ma poteva anche essere il caso di un dio da cui ci si aspettava assistenza, se diventava chiaro che il dio non stava adempiendo ai suoi doveri in maniera soddisfacente. Gli abitanti di Tahiti avevano una cerimonia speciale per liberarsi di un dio. Se una famiglia si rendeva conto che stava ricevendo pochi benefici dal dio che venerava, il sacerdote della famiglia rivolgeva un incantesimo speciale verso il dio. Lo rimproverava severamente per il suo mediocre supporto e lo informava che la famiglia non avrebbe avuto più nulla a che fare con lui. Quindi sceglieva un altro dio che prometteva di essere più utile.

Una serie di mezzi era disponibile per porre termine allo stato di *tapu*. Uno consisteva semplicemente nell'allontanarsi dal dio. Molti dei avevano una ristretta sfera d'influenza, quindi se una persona soffriva di un disturbo che si credeva fosse causato da un certo dio, la prescrizione del guaritore poteva consistere nel dire al paziente di lasciare l'area frequentata da quel dio.

La tattica più comune, tuttavia, era quella di mandare via gli dei o la loro influenza. Uno degli agenti rituali più comunemente usati a questo scopo in Polinesia era l'acqua. Attraverso spruzzate o immersioni in acqua dolce o salata, i Polinesiani di Samoa, delle Isole Marchesi, della Nuova Zelanda, delle Isole della Società e delle Hawaii ritornavano allo stato di *noa* dopo aver partecipato a guerre, rituali, osservanze funebri e altre attività. La giustificazione era senza dubbio che l'acqua avrebbe lavato via l'influsso divino responsabile del *tapu*.

Il fuoco era un altro agente per liberare le persone e le cose dal *tapu*, a causa della sua capacità di consumare o espellere gli dei che si erano insediati. Nelle Isole della

Società, la malattia o l'infermità mentale potevano essere causate da uno spirito maligno che dimorava in una pietra sepolta da una strega vicino alla dimora della vittima. Quando un indovino riusciva ad appurare dove la pietra era nascosta, la dissotterrava e la gettava sul fuoco per distruggere e espellere lo spirito infestante.

Probabilmente la capacità del fuoco di eliminare il *tapu* era dovuta al fatto che in Nuova Zelanda il cibo cotto (ovvero il cibo che era stato esposto ad alte temperature o al fuoco) era uno degli agenti più comuni usati nei rituali per l'espulsione o il trasferimento dell'influenza divina. Secondo alcuni ricercatori, i Maori credevano che il cibo cotto respingesse gli dei, secondo altri che li attraesse. Ad ogni modo era un aspetto molto comune dei rituali *whakanoa*, come quello in cui le mani di qualcuno che aveva coltivato un campo, curato una malattia o tagliato i capelli di un capo venivano liberate dal *tapu* passandovi sopra un pezzo cotto di radice di felce o di patata dolce.

I Maori erano estremamente prudenti nel contatto diretto o indiretto con il cibo cotto quando erano in uno stato di *tapu* che volevano mantenere. Erano restii ad entrare negli ospedali europei, dove l'acqua per lavare i pazienti veniva riscaldata in pentole precedentemente usate per cucinare. Lo stesso ragionamento spiega come mai i Maori che avevano abbracciato il Cristianesimo e volevano purgarsi dall'influenza degli dei pagani lavassero di proposito le loro teste in acqua riscaldata in pentole per cucinare. Un commerciante europeo suscitò l'ira di un capo maori quando gli disse scherzando che la pentola che stava vendendo sarebbe diventata un perfetto elmetto per il capo e fece per posargliela in testa.

L'interesse dei Maori per le soglie tra i mondi spirituale e terreno, discusso precedentemente a proposito delle modalità rituali per condurre gli dei in questo mondo, è centrale anche nei rituali destinati a mandarli via. Una delle cure per la malattia consisteva nel mordere la trave della latrina, probabilmente con l'intenzione di rimpatriare il dio nell'ambito spirituale spingendolo oltre la soglia tra i due mondi. Dopo una sessione di formazione sulle tradizioni sacre, che richiedeva che gli studenti si trovassero in uno stato di *tapu* affinché il processo di apprendimento potesse svolgersi con successo, gli studenti mordevano l'asse della latrina al fine di ritornare allo stato *noa*. Infine, un guerriero che aveva paura prima della battaglia poteva fortificarsi mordendo l'asse, anche se non è ben chiaro in questo caso se lo scopo fosse di liberarsi del dio che incuteva la paura o di acquisire l'influsso di un dio che infondeva coraggio.

Senza dubbio uno degli agenti rituali più affascinanti per la liberazione dal *tapu* era la donna. In Nuova Zelanda e nelle Isole Marchesi le nuove case erano liberate dal *tapu* facendovi entrare una donna. Nelle Hawaii le donne partecipavano alla fase di dispersione del *tapu* nel rituale di guerra conosciuto come Luakini. In Nuova Zelanda le donne mangiavano i primi tuberi e quindi rendevano *noa* il nuovo raccolto di patate dolci. I Maori si liberavano dallo spirito maligno che poteva celarsi in una lucertola uccidendola e poi facendola calpestare da una donna. Gli abitanti delle Isole Marchesi esorcizzavano il demone che affliggeva una persona malata facendo saltare o sedere una donna nuda sulla parte affetta del corpo del paziente. Le donne non potevano assistere ai riti principali nelle Isole della Società, per paura che la loro presenza espellesse gli dei. Per lo stesso motivo le donne non potevano recarsi vicino ai siti di costruzione di canoe o abitazioni in Nuova Zelanda o, nelle Isole Marchesi, entrare in contatto con uomini che erano stati resi *tapu* prima della caccia alle tartarughe o di una battaglia.

L'interpretazione usuale era che gli dei trovavano le donne ripugnanti, in particolare per la loro connessione con il sangue mestruale (una sostanza ritenuta, secondo questa interpretazione, la più impura di tutte). Si pensava, di conseguenza, che gli dei si ritrarrebbero all'apparire di una donna, e con essi si perderebbe anche il loro *tapu*. Una visione alternativa è quella per cui gli dei erano attratti dalle donne piuttosto che esserne disgustati e quindi le donne avrebbero messo termine al *tapu* assorbendo in se stesse l'influenza divina. Secondo questa interpretazione la donna rappresenta, come la latrina maori, il passaggio tra gli ambiti di esistenza divino e umano. I riti nei quali le donne dissipavano il *tapu* sarebbero ovviamente esempi del movimento dell'influenza divina dal mondo umano al mondo spirituale, attraverso la donna. Alcune pratiche in Nuova Zelanda possono essere interpretate come il movimento dell'influsso divino nella direzione opposta, come quando gli studenti che dovevano venir istruiti nelle tradizioni sacre entravano nello di stato di *tapu* mangiando un pezzo di cibo cotto che era stato fatto passare sotto la coscia di una donna.

La concezione della donna come un passaggio tra i due ambiti porta a una possibile comprensione della visione della vita e della morte in Polinesia. In Nuova Zelanda e nelle Isole della Società incantesimi diretti ai bambini di rango appena nati davano loro il benvenuto nel mondo terreno dal mondo degli dei. A quanto pare, quindi, un neonato era visto come uno spirito incarnato che era passato dall'ambito spirituale a quello umano. E, ovviamente, il neonato compiva il transito nascendo da una donna.

I Polinesiani concepivano la morte come il passaggio dell'anima dal mondo fisico al mondo spirituale, dove continuava a esistere come un dio o uno spirito di qualche tipo. È interessante notare che, almeno in Nuova

Zelanda, si pensava che anche questo passaggio avvenisse tramite una donna. Ciò è evidente nell'affascinante storia della morte dell'eroe culturale Māui. Dopo aver pescato le isole e rallentato il sole, Māui voleva elargire all'umanità il dono ultimo della vita eterna. Voleva ottenere ciò uccidendo Hine-nui-te-po, la personificazione femminile della morte. Accompagnato dai suoi amici, gli uccelli, Māui le salì sopra mentre dormiva. Il suo piano era di ucciderla entrando nella sua vagina, passando attraverso il suo corpo ed emergendo dalla bocca. Aveva avvertito i suoi amici di non ridere, nel caso trovassero la scena divertente, per paura di svegliarla. Quindi si denudò, strinse forte la cinghia del suo bastone alla vita e si accinse ad entrare nella donna addormentata. Ma, come previsto, gli uccelli trovarono la scena spassosa e scoppiarono in rumorose risate. Hine-nui-te-po si svegliò e, scoprendo Māui che stava cercando di entrarle dentro, strinse strette le cosce e lo schiacciò a morte. E questo, supponeva un commentatore maori, è il fato di tutto il genere umano: di essere condotto alla morte nei genitali di Hine-nui-te-po.

Quindi la donna sembra costituire un passaggio a doppio senso tra l'ambito spirituale e quello terreno, sia per gli uomini che per gli dei. Tuttavia, la stessa distinzione tra esseri umani e dei inizia ora a vacillare. Gli umani, arrivati alla nascita dal mondo soprannaturale, a quanto pare si riteneva avessero un'esistenza spirituale prima della nascita e sicuramente si pensava ritornassero nell'ambito spirituale come fantasmi e dei ancestrali dopo la morte.

Per una dimostrazione finale della credenza polinesiana che gli esseri umani esistono come spiriti nel mondo divino prima della nascita, questo articolo ritornerà dove è cominciato, nel piccolo atollo di Kapingamarangi. Lì, una donna, dopo avere partorito, si recava insieme al neonato per una serie di cerimonie della nascita nell'isoletta di Touhou. Questo è il luogo, si ricorderà, dove gli dei venivano a riva ogni giorno. Quindi anche se poteva essere nato su un'altra isola, il neonato era introdotto ritualmente a Kapingamarangi nell'isoletta di Touhou, proprio dove vi erano gli dei. Dopo un periodo di cerimonie a Touhou, la madre e il bambino partecipavano a un rituale che si svolgeva nell'isoletta di Werua, che si trovava a nord di Touhou. Dopo ciò, ritornavano nella loro isoletta natia e alla vita normale.

Se si interpretano questi fatti, si vede che il bambino, come gli dei, viene dall'ambito spirituale di Touhou. Ma mentre gli dei rimangono dei lasciando Touhou e viaggiando verso sud, la stessa direzione da cui provengono, il bambino diventa umano lasciando Touhou e dirigendosi a nord. Da quel momento in poi il bambino diventa a tutti gli effetti un membro della società umana. In pratica questo non è diverso dalle cerimonie che liberano qualcuno dallo stato di *tapu* in altre zone della Polinesia, rituali nei quali la rimozione dell'influenza divina permette a un individuo di partecipare senza restrizioni alla normale esistenza umana.

BIBLIOGRAFIA

Due testi generali sono E.S. Craighill Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu 1927, e P.H. Buck (Te Rangi Hiroa), *Anthropology and Religion*, New Haven/Conn. 1939, rist. Hamden/Conn. 1970. Entrambi sono scritti da famosi esperti del campo, anche se, come si evince dalle date, nessuno dei due usufruì dei metodi contemporanei dell'analisi antropologica. Lo stesso si può dire per le corpose ma meno influenti raccolte di R.W. Williamson, *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia*, I-II, Cambridge 1933, rist. New York 1977, e *Religion and Social Organization in Central Polynesia*, Cambridge 1937. Katharine Luomala, *Māui-of-a-Thousand-Tricks*, Honolulu 1949, è uno studio interessante dei miti che si occupano di un singolo eroe culturale che si ritrova ovunque in Polinesia. La più profondamente documentata tra le culture tradizionali polinesiane è quella della Nuova Zelanda. G. Grey, *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders*, London 1922 è una raccolta largamente letta di miti maori. Nonostante il titolo ostico, J. Prytz Johansen, *The Maori and His Religion in Its Non-Ritualistic Aspects*, København 1954, è una ricca e affascinante analisi, così come l'altro testo dello stesso autore, *Studies in Maori Rites and Myths*, København 1958. Studi più recenti sui Maori sono J. Smith, *Tapu Removal in Maori Religion*, Wellington 1974 e F.A. Hanson e Louise Hanson, *Counterpoint in Maori Culture*, London 1983. Per le Isole della Società, le opere più utili sono Teuria Henry, *Ancient Tahiti*, Honolulu 1928, e D.L. Oliver, *Ancient Tahitian Society*, I-III, Honolulu 1974, una raccolta di informazioni dalle fonti più un'analisi dell'autore. Molte informazioni sulla religione si trovano in E.S. Craighill Handy, *The Native Culture in the Marquesas*, Honolulu 1923, rist. New York 1971; W. Mariner, *An Account of the Natives of the Tonga Islands*, I-II, Edinburgh 1827 (3ª ed.); Ed.W. Gifford, *Tongan Society*, Honolulu 1929; e J.B. Stair, *Old Samoa*, London 1897, rist. Papakura 1983. Testi contenenti informazioni utili sulla religione degli Hawaiiani sono Martha Warren Beckwith, *Hawaiian Mythology*, New Haven/Conn. 1940, rist. Honolulu 1970, e D. Malo, *Hawaiian Antiquities*, Honolulu (1903) 1951, 2ª ed. La religione dei territori esterni polinesiani è stata analizzata a fondo in T. Monberg, *The Religion of Bellona Island*, København 1966; R. Firth, *The Work of the Gods in Tikopia*, London (1940) 1967, 2ª ed., e *Tikopia Ritual and Belief*, London 1967; e, infine, la fonte sulla quale si basano le informazioni su Kapingamarangi riportate in questo articolo, K.P. Emory, *Kapingamarangi. Social and Religious Life of a Polynesian Atoll*, Honolulu 1965.

[Aggiornamenti bibliografici:

J. Charlot, *Toward a Dialogue between Christianity and Polynesian Religions*, in «Studies in Religion/Sciences religieuses», 15/4 (1986), pp. 443-50.

A. Howard, *Cannibal Chiefs and the Charter for Rebellion in Rotuman Myth*, in «Pacific Studies», 10 (1986), pp. 1-27.

Jeannette Marie Mageo e A. Howard (curr.), *Spirits in Culture, History, and Mind*, New York 1996.
M. McLean, *Weavers of Song. Polynesian Music and Dance*, Honolulu 1999.
Caroline Ralston e N. Thomas (curr.), *Sanctity and Power. Gender in Polynesian History*, in «Journal of Pacific History», 22 (1987), pp. 115-227.
J.E. Ritchie, *Sacred Chiefs and Secular Gods. The Polynesian View of the World*, Hamilton 1988.
P. Wallin, *The Symbolism of Polynesian Temple Rituals*, Oslo 1998].

F. ALLAN HANSON

Temi mitici

Anche se si potrebbe discutere se gli dei abbiano creato i Polinesiani a immagine divina o se invece i Polinesiani abbiano creato gli dei a loro immagine, è evidente che in Polinesia dei e uomini sono aspetti della stessa realtà e formano un *continuum* tra sacro e profano. Anche se, in termini relativi, gli dei sono sacri e il popolo profano, allo stesso modo i capi sono sacri e le persone comuni profane. Quest'assioma è alla base dell'organizzazione socio-culturale dei Polinesiani e fornisce una giustificazione religiosa alla struttura piramidale sociale e di parentela. Le strutture mitologiche delle religioni polinesiane hanno sviluppato un'intima associazione tra dei, capi, sacerdoti e persone comuni. Le divinità elevate, i semidei, gli dei ancestrali, gli eroi culturali, gli spiriti, i folletti e le persone erano connessi in diversi modi in ogni gruppo di isole per creare religioni separate che erano dettagliate e locali ma allo stesso tempo parte di un tessuto religioso omogeneo, che si estendeva su una vasta superficie di oceano contenente centinaia di piccole e grandi isole polinesiane.

Per convenienza, la Polinesia può essere divisa in Polinesia occidentale (contenente Tonga, Samoa, Tuvalu, le Isole Tokelau, Niue, le Isole Futuna e Uvéa) e Polinesia orientale (Hawaii, le Isole della Società, che includono Tahiti, le Isole Marchesi, le Isole Cook, le Isole Australi, Mangareva, le Isole Tuamotu, l'Isola di Pasqua e la Nuova Zelanda). Un ridotto numero di piccole isole si trova al di fuori della regione oceanica solitamente denominata Polinesia, ma esse hanno tradizioni culturali e religiose polinesiane (Rennell, Bellona, Tikopia, Anuta, Ontong Java, Kapingamarangi, Takuu, Sikiana e altre). Questi «territori esterni» assomigliano molto alla Polinesia occidentale. Figi, Lau e Rotuma, sul margine occidentale della Polinesia, sono in qualche modo connesse alla Polinesia occidentale, anche se dal punto di vista religioso le Figi sono probabilmente più vicine alle isole melanesiane a ovest. La religione di ciascun gruppo e le sue basi mitologiche formano un tutto coerente con l'organizzazione sociale. Le connessioni tra dei, antenati e umani erano spesso rese visibili e mantenute ritualmente tramite architetture religiose e attività artistiche quali canti, danze, immagini scolpite e, più importante di tutte, letteratura orale. Anche se è difficile separare il sacro e il profano in Polinesia, questo articolo darà importanza ai temi mitologici che aiutano a spiegare l'aspetto religioso della società, che pone l'accento sui concetti di *mana* e di *tapu*, piuttosto che sulle basi mitologiche dei racconti popolari. Da un punto di vista polinesiano, i termini *mitico* e *mitologico* non sono completamente appropriati perché queste tradizioni sacre sono considerate storiche e inconfutabili, allo stesso modo in cui lo è la *Genesi* per molti cristiani.

Cosmogonia. Uno dei più importanti e diffusi temi mitici in Polinesia riguarda l'origine dell'universo, degli dei e dei vari aspetti della natura. Dal vuoto o caos primordiale si formarono il cielo e la terra, che erano collocati uno vicino all'altro. Il Padre Cielo (variamente, Langi, Rangi o Atea) e la Madre Terra (Papa o Fakahotu) erano avvinghiati in un caldo abbraccio e, secondo i miti cosmogonici di molte isole, furono i progenitori degli dei, della terra e del mare, degli elementi, e di piante, animali e uomini. Rangi e Papa venivano solitamente separati con la forza da dei o semidei.

Nella Polinesia occidentale l'agente più importante in questa separazione era solitamente una qualche forma del dio elevato Tangaroa (Tangaloa) o del trickster semidio Māui. A Tonga, per esempio, Māui-motua (l'anziano Māui) spinse su il cielo; questo gesto permise alla luce di entrare e agli uomini, che fino allora avevano camminato come granchi, di alzarsi in piedi.

> La nostra terra fu creata
> Avvolta da sopra
> E camminavamo come granchi.
> Il primo e il secondo cielo
> Dissero a Māui-motua
> Di spingerli in alto
> In modo che la brezza potesse entrare, perché faceva caldo
> E per portare luce sulla terra
> E quindi ci alzammo in piedi
> E camminammo con orgoglio.

A Rotuma, Lagi e Otfiti («cielo» e «terra») erano uniti insieme. I princìpi maschile e femminile del cielo e della terra, Lagatea e Papatea, erano i progenitori del dio elevato Tangaloa. Quando Tangaloa nacque, si mise in ginocchio e separò il Cielo e la Terra; non si alzò però completamente in piedi a causa della pena dei suoi genitori che non volevano essere completamente separati.

Nella Polinesia orientale, soprattutto presso i Maori

della Nuova Zelanda, le origini cosmogoniche erano più dettagliate. Mentre Rangi e Papa erano avvinghiati, produssero dei figli, i quattro grandi dei Tane, Tangaroa, Tu e Rongo, conosciuti in tutta la Polinesia, più due dei specializzati, Haumia e Tawhiri. Questi figli stavano stretti nel loro buio e angusto alloggio e discutevano se e come separarsi dai propri genitori. A parte Tawhiri, che non era d'accordo, tutti gli altri tentarono di separare la madre e il padre. Provò Rongo, dio del cibo coltivato; provò Tangaroa, dio dei pesci e dei rettili; e provò Tu, dio della distruzione. Tane, dio delle foreste, scoprì che era abbastanza forte, ma che le sue braccia erano troppo corte; quindi appoggiò la testa contro sua madre e spinse via suo padre con i piedi. Tawhiri, dio dei venti, si sollevò con il padre. Arrabbiato per il successo di Tane, Tawhiri inviò contro di lui i suo figli, i quattro grandi venti, i venti minori, ma più violenti, nuvole di ogni tipo e uragani. I fratelli di Tawhiri e i loro figli erano terrorizzati. I figli pesci di Tangaroa si tuffarono nel profondo del mare, ma i rettili cercarono riparo nelle foreste di Tane, anche se molti dei suoi alberi erano stati spezzati e distrutti. Rongo e Haumia si nascosero dentro Madre Terra. Solo Tu si oppose alla collera di Tawhiri e alla fine lo sconfisse. Durante la lunga tempesta, la progenie di Tawhiri si moltiplicò fino a includere piogge di vario tipo, foschia e rugiada. Alla fine la luce aumentò e con essa la progenie degli altri fratelli. Rangi e Papa non si sono mai rassegnati alla loro separazione. Ancora oggi, i sospiri di Papa si levano verso Rangi sotto forma di foschia e le lacrime di Rangi cadono su Papa come gocce di rugiada.

Questo racconto cosmogonico spiega non solo i periodici scoppi d'ira di Tawhiri, ma anche le ragioni delle divergenze tra gli altri fratelli. Tangaroa era adirato che alcuni dei suoi figli lo avessero abbandonato a favore delle foreste di Tane, e Tu si vendicò verso i suoi fratelli per averlo abbandonato durante la battaglia con Tawhiri. Tane donò legno per canoe, lance e ami ai figli di Tu per distruggere i figli di Tangaroa. Quest'ultimo, tuttavia, sommerse canoe, terra e alberi con le sue implacabili onde. Tu inoltre intrappolò gli uccelli della foresta di Tane, catturò i figli di Tangaroa con reti da pesca, estirpò i figli di Haumia e Rongo, consumò come cibo i figli di tutti i suoi fratelli e tenne sotto controllo i suoi fratelli con incantesimi.

Varianti di questa tematica, soprattutto la credenza in una coppia primordiale e nella sua esistenza in un vuoto o in una oscurità (spesso chiamata *pō*), esistono anche in altre aree della Polinesia orientale. In alcuni luoghi, si riteneva che Tangaroa fosse colui che ha dato origine a tutte le cose dell'universo; in altri veniva sostituito da Tane; mentre in altri ancora Tangaroa e Tane svolgevano questo ruolo insieme. Nelle Isole della Società, per esempio, un'enorme piovra teneva insieme il cielo e la terra con i suoi tentacoli. Ta'aroa (Tangaroa) esisteva nell'oscurità della contemplazione e da questa oscurità chiamò in vita gli altri dei. Quando Ta'aroa si diede una scrollata, caddero delle piume che si trasformarono in alberi, banani e altre piante verdi. Ta'aroa chiamò gli artigiani per modellarlo in qualcosa di meraviglioso, solitamente un'immagine di legno intarsiato. Rua (gli Abissi) uccise la piovra con un trucco, ma essa non lasciò la sua presa e, ancora nell'oscurità, nacquero i semidei Ru, Hina e Māui. Ru sollevò il cielo fino all'altezza dell'albero corallo, ma si perforò e le sue interiora si librarono in volo e divennero le nuvole che di solito sovrastano l'isola di Bora Bora. Māui, il trickster, usò quindi dei cunei per sostenere il cielo e andò ad assicurarsi l'aiuto di Tane, che dimorava nel cielo più elevato. Tane perforò il cielo con una conchiglia fino a quando non uscì la luce. I tentacoli della piovra caddero e formarono l'isola di Tubuai. Quindi Tane decorò il cielo con le stelle e mise il sole e la luna sui loro percorsi. Collocazioni e doveri vennero assegnati ai pesci e alle creature marine, e al dio Tohu fu assegnato il compito di dipingere i meravigliosi colori dei pesci e delle conchiglie del mare profondo. A Tahiti, Tane era simboleggiato da un *sennit* di fibra di cocco finemente intrecciato, mentre nelle Isole Cook, i simboli di Tane l'artigiano sono bellissime asce di basalto legate a manici intarsiati con fibra di cocco intrecciata.

Nelle Hawaii, Kāne (Tane) e Kanaloa (Tangaroa) non erano solitamente rappresentati in forma tangibile. Kāne, l'antenato supremo degli altri dei, era solitamente associato con l'atmosfera superiore, mentre Kanaloa, in opposizione, era associato con il mare e le sue creature. Lono (Rongo) e Kū (Tu) erano meno distanti e astratti ed erano legati all'agricoltura, le piante, la pioggia, i maiali, la pace e la guerra, le foreste, le canoe, le case e l'artigianato. Molti attributi di Lono e Kū erano interrelati; essi dipendevano uno dall'altro sia come opposti complementari sia come aspetti reciproci. Molti attributi di Lono, Kū, Kāne e Kanaloa possono essere considerati come dei separati. Vi erano centinaia di questi dei, ognuno conosciuto con un nome composto che univa il nome del dio a uno specifico attributo, come Kāne-hekili (Kāne del tuono) o Kūkā'ilimoku (Kū il rapitore della terra, cioè il dio della guerra).

Oltre ai quattro dei principali della Polinesia orientale, altri dei erano spesso associati con specifici aspetti della natura. A volte, a singoli dei, come Haumia e Tawhiri in Nuova Zelanda, veniva affidata la cura di particolari fenomeni naturali, come il cibo non coltivato o i venti, che altrove erano parte dei domini dei quattro grandi dei. Dei speciali apparivano per soddisfare speciali bisogni in diversi ambienti naturali, come fecero

Pele, la dea dei vulcani, e Poli'ahu, la dea della neve, nelle Hawaii. In breve, i quattro grandi dei, specialmente nella Polinesia orientale, erano solitamente legati alla creazione dell'universo, della maggior parte degli elementi della natura, degli altri dei e, infine, degli esseri umani. Molte di queste storie cosmogoniche iniziano nel *pō*, ossia l'oscurità primordiale, e narrano come uno degli dei da solo (spesso Tangaroa) o il Padre Cielo e la Madre Terra insieme crearono gli altri dei e, infine, i loro discendenti, ognuno dei quali era la personificazione di uno specifico aspetto della natura. Ciascuna isola o gruppo di isole aveva un gruppo di personaggi leggermente diverso e poneva l'attenzione su piante, animali o fenomeni naturali diversi. Mentre nelle Isole Cook la creazione dell'universo implicava una noce di cocco che era disposta a strati con Vari, o fango caotico, sul fondo, nelle Hawaii una zucca e la sua associazione con Lono era più importante. Per mantenere una connessione con Lono, un *ipu o Lono* (zucca di Lono) era tenuto in un'area sacra di ciascuna abitazione per ricevere offerte e preghiere, che solitamente riguardavano fertilità e protezione contro la stregoneria. In altre aree una divinità locale talvolta rimpiazzava o sviluppava uno o più dei quattro grandi dei. Così, in Nuova Zelanda l'esistenza di due dei del cibo, Haumia e Rongo, indicava l'importanza del cibo non coltivato per i Maori, cosa che non avveniva in altre zone della Polinesia; e nelle Hawaii l'esistenza di Pele e Kū, entrambi dei della distruzione, suggerisce una distinzione filosofica tra distruzione da parte della natura e distruzione da parte degli uomini.

Origine delle isole e degli uomini. Nei miti della creazione della Polinesia occidentale più importanza era data alla creazione, alle genealogie e alle interrelazioni degli esseri umani che alla creazione, alle genealogie e alle interrelazioni degli dei dai quali gli esseri umani discendevano. A Tonga, per esempio, il dio Tangaloa 'Eitumatupu'a discese dal cielo su un grande albero di casuarina e convisse con una donna dell'antica popolazione tongana, che discendeva da un bruco. Il figlio di questa unione fu 'Aho'eitu. Quando 'Aho'eitu fu abbastanza grande, si recò nel cielo a far visita a suo padre e ritornò con diversi abitanti celesti che divennero i suoi assistenti cerimoniali. Mezzo uomo e mezzo dio 'Aho'eitu fu il primo Tu'i Tonga (capo sovrano). I Tu'i Tonga successivi discendevano da 'Aho'eitu ed erano nati dalle figlie dei capi principali della regione. Molti Tu'i Tonga furono assassinati, e verso il XV secolo l'imminente ventiquattresimo Tu'i Tonga designò suo fratello minore come regnante ausiliario, il Tu'i Ha'a Takalua. Al Tu'i Ha'a Takalua veniva riconosciuto solo potere temporale, mentre il Tu'i Tonga manteneva un rango più elevato e uno *status* spirituale. Il sesto Tu'i Ha'a Takalua creò una analoga divisione dell'autorità, riservando per sé il rango elevato e dando a uno dei suo figli il titolo di Tu'i Kanokupolu e il compito di controllare e riscuotere i tributi. Tutte e tre le linee discendevano da 'Aho'eitu ed erano ulteriormente legate tramite matrimonio. Le origini di Tangaloa, del cielo, dell'isola di Tonga o degli altri elementi della natura, tuttavia, spesso non erano descritte. Gli dei erano meno importanti del modo in cui i capi tracciavano le loro genealogie a partire da essi. Tangaloa (Tangaroa) e Māui erano gli importanti dei maschili nella Polinesia occidentale, mentre il dio femminile Hikule'o era responsabile di Pulotu, gli Inferi (un concetto poco sviluppato nella Polinesia orientale). Tangaloa era spesso considerato il solo dio creatore, il cui universo erano il cielo e la vasta distesa dell'oceano. Secondo un racconto samoano, Tangaloa gettò un masso nell'oceano che divenne Manu'a, uno dei gruppi di isole Samoa. Si credeva che Tonga fosse stata creata quando gli dei buttarono giù trucioli di legno dai loro laboratori. A Tonga i primi abitanti erano bruchi, uno dei quali, un bruco femmina, convisse con Tangaloa per dare inizio alla prima dinastia di regnanti. I Samoani credevano che Samoa fosse stata creata quando Tangaloa lanciò giù una roccia come posto in cui vivere per la sua figlia-uccello. Tangaloa inviò sull'isola anche piante rampicanti; le piante rampicanti produssero vermi che a loro volta generarono gli esseri umani. Un tema mitico diffuso sull'origine delle isole, alternativo a quello del lancio giù dal cielo, o a volte in aggiunta a questo, narra che le isole furono pescate dal fondo del mare da Māui o, raramente, da Tangaloa o Tiki. In alcune aree della Polinesia orientale, gli esseri umani ebbero origine quando il dio Tane, o un altro personaggio nella storia della creazione, Tiki (Ti'i), fecondò una forma femminile che era stata modellata dal dio dalla sabbia e possedeva l'essenza del principio femminile, la Madre Terra. In altre aree, Tangaloa creò Ti'i, il primo uomo, per Hina, che era ritenuta essere una dea in alcuni luoghi e la prima donna in altri. A Tahiti i capi riconducevano le loro origini a Ti'i e Hina. Insieme alla creazione della vita umana venne la creazione della morte. Secondo i Maori, Hina-titama, una figlia di Tane e Hina-formata-dalla-Terra, si accoppiò con suo padre ed ebbe numerosi figli. La comprensione che questo rapporto era incestuoso la trascinò negli Inferi. Da laggiù intrappolò uno a uno tutti i suoi figli. Questa fu l'origine della morte. L'origine della vita umana è solitamente associata con il Padre Cielo e con il principio maschile, mentre l'origine della morte è solitamente associata con il principio femminile. In alcune aree vi sono racconti piuttosto diversi sull'origine dell'umanità. Nell'Isola di Pasqua, il dio più importante era la divinità locale Makemake, che non era solo il patrono dei rituali del culto degli uccelli, ma anche il creatore degli esseri umani. A Tuvalu, il genitore maschile era il

sole e il genitore femminile una pietra, alterando i più generalizzati cielo e terra in aspetti più specifici dell'atmosfera superiore e inferiore. Anche se l'origine di piante e animali singoli non viene specificata, a oggetti d'importanza locale vengono spesso attribuite storie proprie. Per esempio, a Tahiti, uno degli amanti della semidea Hina era un'anguilla denominata Tuna da cui l'albero di cocco ebbe origine quando fu sepolto. A Hina, che incarna l'essenza della femminilità, è anche attribuita l'origine dell'albero di baniano, che crebbe sulla terra dopo che Hina aveva lasciato cadere un ramo dello stesso albero dalla sua dimora sulla luna. Similmente, a Tonga, *kava* e canna da zucchero ebbero origine dalla testa e dal corpo di un bambino morto che era stato ucciso come cibo per un capo elevato in visita. Il bambino non fu mangiato, ma sepolto e le due piante crebbero dalla sua tomba. Un topo che aveva mangiato dalla pianta di *kava* barcollò, ma ritrovò il suo equilibrio dopo aver mangiato dalla pianta di canna da zucchero. Questa fu l'origine del rituale del bere *kava* e di quello del mangiare canna da zucchero che lo accompagna. Alle Hawaii una mitologia estremamente complicata rivela le relazioni intime tra dei, umani ed elementi dell'ambiente naturale. L'ordine delle origini delle isole è fornito in modo molto dettagliato, cominciando da est con l'isola di Hawaii e muovendosi verso ovest attraverso le isole maggiori della catena hawaiiana, fino a Niihau (la placenta e gli annessi fetali), Lehua, Kaula e, infine, le isole della bassa barriera corallina. I genitori delle isole erano principalmente Wakea (Padre Cielo), con Papa (Madre Terra). Le consorti secondarie di Wakea erano Kaula e Hina, mentre il consorte secondario di Papa era Lua. In aggiunta, il canto Kumulipo colloca l'origine e l'ordine di tutte le piante e di tutti gli animali nell'universo, così come l'origine degli dei e degli uomini. Kāne e Kanaloa furono i primi dei a nascere, La'ila'i fu la prima donna e Ki'i il primo uomo. Alcune generazioni dopo, la dea Haumea diede dei figli a Kanaloa e successivamente prese come marito un essere umano e divenne la dea della nascita. La natura, gli dei e gli uomini interagirono in molti modi, non solo per creare, ma anche per cambiare e distruggere.

Māui. Il semidio Māui era il trickster che sconvolgeva lo *status quo*. Māui è stato immortalato da Katharine Luomala nel suo studio *Māui-of-a-Thousand-Tricks* (Honolulu 1949). Le imprese più importanti di Māui includevano il pescare le isole con il suo magico amo (prendendo il posto di Tangaloa in alcune aree), l'intrappolare il sole e il rubare il fuoco agli dei. Gli erano anche attribuite delle specialità nelle tradizioni di alcune aree, come spingere su il cielo a Tonga e Uvéa (prendendo il posto di Tane, che di solito compiva quest'impresa nella Polinesia orientale), cercare di sconfiggere la morte in Nuova Zelanda, e a Tokelau prendere il posto del genitore maschile originario. Māui era spesso considerato un mago, ma le sue caratteristiche più ammirate erano gli inganni verso l'autorità. Nei racconti classici Māui solitamente non crea, perché questo era dominio degli dei. Invece, in quanto mezzo uomo e mezzo dio, trasformava ciò che era già stato creato in qualcosa di utile per gli uomini. Pertanto aveva rallentato il sole, che prima correva attraverso il cielo, in modo tale che il giorno fosse lungo abbastanza per battere e asciugare il tessuto di corteccia, far crescere e preparare il cibo e costruire templi per gli dei. Māui rubò le comodità agli dei (come il fuoco per cuocere il cibo) per il benessere degli uomini. Māui era l'archetipo dell'eroe culturale che può avere a che fare sia con gli dei che con uomini.

I temi mitici della religione polinesiana sono complesse metafore sociali che aiutavano a giustificare il rango e la stratificazione sociale per individui interessati alla genealogia, al rispetto e all'irriverenza, e agli aspetti della natura che dovevano essere spiegati e pacificati. Gli dei e gli eroi mitici erano incolpati della vanità umana e ne divennero parte. La religione polinesiana era una conseguenza della struttura sociale polinesiana che dava importanza alle connessioni genealogiche e all'integrazione degli dei con la natura e con la condizione umana.

[Vedi *ISOLE DEL PACIFICO, RELIGIONI DELLE*, articolo *Panoramica generale*; e *MĀUI*].

BIBLIOGRAFIA

I riferimenti bibliografici sulla mitologia polinesiana sono molto estesi, ma spesso si focalizzano su specifiche isole o gruppi di isole. La migliore bibliografia, con più di trecento fonti, si trova in Katharine Luomala, *Māui-of-a-Thousand-Tricks. His Oceanic and European Biographers*, Honolulu 1949. Come prima risorsa, si raccomandano le seguenti opere:

A. Alpers, *Legends of the South Sea*, London 1970.

Martha Warren Beckwith, *Hawaiian Mythology*, New Haven/Conn. 1940, rist. Honolulu 1970.

B. Elsdon, *Maori Religion and Mythology*, Wellington 1924.

E.G. Burrows, *Western Polynesia. A Study in Cultural Differentiation*, Göteborg 1938.

R.D. Craig, *Dictionary of Polynesian Mythology*, New York 1989.

R.B. Dixon, *The Mythology of All Races*, IX, *Oceanic*, 1916, rist. New York 1964.

K.P. Emory, *Tuamotuan Concepts of Creation*, in «Journal of the Polynesian Society», 49 (1940), pp. 69-136.

R. Firth, *Rank and Religion in Tikopia. A Study of Polynesian Paganism and Conversion to Christianity*, London 1970.

A. Fornander, *Fornander Collection of Hawaiian Antiquities and Folk-lore*, I-III, Honolulu 1916-1919 (Memoirs of the Bernice Pauahi Bishop Museum, 4-6).

Ed.W. Gifford (cur.), *Tongan Myths and Tales*, Honolulu 1924 (Bernice Pauahi Bishop Museum Bulletin, 8).
G. Grey, *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders*, London 1922.
Katharine Luomala, *Polynesian Mythology*, in J.T. Shipley (cur.), *Encyclopedia of Literature*, New York 1946.
Katharine Luomala, *Māui-of-a-Thousand-Tricks. His Oceanic and European Biographers*, Honolulu 1949.
Katharine Luomala, *Voices on the Wind. Polynesian Myths and Chants*, Honolulu 1955.
Roslyn Poignant, *Oceanic Mythology. The Myths of Polynesia, Micronesia, Melanesia, Australia*, London 1967.
Subramani, *South Pacific Literature. From Myth to Fabulation*, Suva (1985) 1992, ed. riv.

ADRIENNE L. KAEPPLER

R-S

RAPPAPORT, ROY A. (1926-1997). Gli scritti dell'antropologo statunitense Roy A. Rappaport, che spaziano dall'ecologia alla teoria dei sistemi, alla religione, affrontano le grandi questioni del rito e del *Logos* religioso nel contesto della sopravvivenza e dell'evoluzione umana. Dopo aver contribuito a concettualizzare il campo dell'ecologia antropologica umana negli anni '60 del secolo scorso, Rappaport svolse delle ricerche sul campo tra i Maring delle Terre Alte della Nuova Guinea e realizzò una etnografia «dei sistemi» davvero innovativa in quello che divenne un classico, ovvero il suo libro del 1968 *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People* (trad. it. *Maiali per gli antenati. Il rituale nell'ecologia di un popolo della Nuova Guinea*, Milano 1980), che indaga l'ordinamento rituale delle relazioni ambientali nei loro ecosistemi locali.

Analizzando l'azione della religione, Rappaport procedette indagando (attraverso lo studio del sacro in prospettiva cibernetica e in dissertazioni che mettevano in relazione l'adattamento, la struttura della comunicazione umana e la vita rituale) sul *perché* il rito dovrebbe ordinare gli ecosistemi e la vita umana. Mentre conduceva la propria ricerca religiosa, Rappaport si consultava anche con le agenzie governative sul concetto di impatto umano, sostenendo con fermezza la necessità di un'antropologia maggiormente coinvolta nell'ambito pubblico e nella politica. Nel corso di tutta la sua carriera considerò l'antropologia come una disciplina olistica in grado di imporre una morale fondata sui valori e una base intellettuale tanto per le scienze naturali o biologiche quanto per le scienze umane, e capace di contribuire a colmare il divario esistente tra tali ambiti.

Il newyorkese Rappaport, che lavorava come gestore di una pensione, era già prossimo ai quarant'anni quando iniziò i propri studi universitari di antropologia presso la Columbia University negli anni '60 del secolo scorso. Erano anni politicamente turbolenti, un momento in cui si sviluppava il dibattito pubblico sull'ecologia, i diritti civili, la guerra del Vietnam e la minaccia di una guerra nucleare. Alla Columbia egli contestò il materialismo culturale di Marvin Harris, l'etnoscienza di Harold Conklin, l'antropologia politica di Conrad Arensberg; le interpretazioni in merito all'ecologia antropologica di Andrew Vayda, Fredrik Barth e Harold Conklin e la teoria di Leslie White sull'evoluzione generale nella versione esposta da Morton Fried. Basandosi sulle teorie di Arensberg e White, sviluppò le proprie idee di sistemi ordinati generali; e trasformò l'etnoscienza e le tematiche ecologiche di Conklin, Vayda e Barth nelle proprie peculiari nozioni di modello «cognito» e «operazionale» che introdussero l'idea di struttura nei sistemi adattivi. Egli si distaccò inoltre da Conklin e Barth introducendo intenzionalmente categorie di analisi chiaramente specificate, come quella di «popolazione umana», non semplicemente «cultura», e individuando flussi energetici e nutritivi, non solo idee. Oltrepassò infine le vaghe formulazioni sociali di tipo strutturale-funzionale e le argomentazioni meramente pratiche o materialistiche di Harris per esplorare non già le funzioni del rito ma il suo valore adattivo nel mantenimento di valori empirici («di riferimento») così come nel numero di esseri umani, piante e animali che vivono in armonia o in conflitto entro un determinato territorio in una determinata unità di tempo.

L'identificazione del rituale quale importante meccanismo che regolava i periodi di pace e di guerra, la di-

stribuzione della popolazione nella regione e l'uso sostenibile delle risorse ambientali da parte degli esseri umani rappresentò un elemento innovativo; esattamente come innovativa fu l'analisi del rituale, che mirava a stabilire non già se i modelli locali del mondo naturale (che includeva il sovrumano) fossero veri, ma solo se fossero adeguati alla preservazione dell'ecosistema.

Nonostante la personale ambivalenza di Rappaport nei confronti della religione, la sua ricerca si volse dunque alla comprensione della struttura interna del rito, dei princìpi di sacralità che lo disciplinano, e di come tali princìpi mettano in relazione individui, società ed ecosistemi. Influenzato dalle idee di Gregory Bateson (1904-1980) sulla cibernetica e l'adattamento, di Charles Sanders Peirce (1839-1914) sulla semiotica e di J.L. Austin (1911-1960) riguardo agli atti performativi, Rappaport studiò l'eziologia, la struttura e gli attributi del *Logos* (verità trascendente o superiore) che vincolano gli esseri umani in ordini sociali significativi e durevoli e che consentono la comunicazione necessaria per una condivisione della vita sociale e culturale. Una delle questioni chiave delle sue argomentazioni si basa sul ruolo ambivalente, nell'evoluzione umana, del linguaggio, che introduce nuovi contenuti e nuova flessibilità ai concetti umani di gradevole, creativo, morale e immaginario, ma ugualmente rende possibili le menzogne. Il rituale, secondo le conclusioni di Rappaport, rappresenta la base universale per instaurare la fiducia, date le possibilità di dissimulazione e falsificazione del linguaggio. La sua idea del «sacro» coniuga l'ordine liturgico discorsivo sia con l'esperienza religiosa non discorsiva, che permette agli esseri umani di attenersi a regole rigide che ne organizzano la vita collettiva, sia con convenzioni culturali che contribuiscono a mantenere un equilibrio ecologico. Per giungere a tali conclusioni, Rappaport continuò a fondare la propria teoria astratta sull'etnografia dei Maring, e le nozioni di verità sacre fondamentali, *Logos* e resilienza sulla sua comprensione dell'Ebraismo, la religione dei suoi avi.

Il principale interesse di Rappaport nei confronti del rito riguardava la struttura adattiva, anziché disadattiva, di quest'ultimo. Per quanto riguarda lo scontro tra scienza e religione, Rappaport criticò il ruolo della scienza nel mondo moderno (laddove la scienza cerchi di usurpare il ruolo della religione ovvero del «sacro») come una pericolosa «inversione» sistemica, perché nel momento in cui la scienza mette in dubbio il valore degli atti rituali, non offre nulla per sostituirli. Benché offra nuovi ambiti di pensiero, con calcoli basati su fatti organizzati da teorie, tutta la conoscenza scientifica può essere messa in discussione, divenendo così frammentaria e priva di certezze. L'umanità, tuttavia, ha bisogno di certezze e integrità per sopravvivere; tale sicurezza è fornita dal sacro, che aggiunge strutture culturali di senso alle osservazioni e alle analisi basate sui dati desunti dalla legge di natura (legge scientifica).

Nel 1965 Rappaport divenne membro del Dipartimento di Antropologia della University of Michigan di Ann Arbor, rivestendone successivamente la carica di Presidente (1975-1980); nel 1975 fu eletto membro anziano della Michigan Society of Fellows, e nel 1991 divenne Direttore del corso universitario di Studi religiosi. Fu Presidente della American Anthropological Association dal 1987 al 1989.

[Vedi anche *ANTROPOLOGIA E RELIGIONE*; e *STUDI RITUALI*, entrambi nel vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Ellen Messer e M. Lambek (curr.), *Ecology and the Sacred. Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*, Ann Arbor/Mich. 2001.

R.A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven/Conn. (1968) 1984, 2ª ed. (trad. it. *Maiali per gli antenati. Il rituale nell'ecologia di un popolo della Nuova Guinea*, Milano 1980).

R.A. Rappaport, *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond/Cal. 1979.

R.A. Rappaport, *The Anthropology of Trouble*, in «American Anthropologist», 95/2 (1993), pp. 295-303.

R.A. Rappaport, *Humanity's Evolution and Anthropology's Future*, in R. Borofsky (cur.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York 1994, pp. 153-67 (trad. it. *L'evoluzione dell'umanità e il futuro dell'antropologia*, in R. Borofsky (cur.), *L'antropologia culturale oggi*, Roma 2000, pp. 194-211).

R.A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge/UK 1999 (trad. it. *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, Padova 2004).

ELLEN MESSER

SERPENTE ARCOBALENO. Si tratta di una figura mitologica che, pur presente su tutto il continente australiano, rimane elusiva. Secondo A.R. Radcliffe-Brown (1930), il Serpente Arcobaleno era «forse la più importante divinità naturale, [...] la più importante rappresentazione del potere creativo e distruttivo della natura, principalmente in relazione alla pioggia e all'acqua». A proposito dell'Australia sudorientale, egli nota l'associazione del Serpente Arcobaleno con le cascate e il vaiolo, e parla della credenza secondo cui coloro che, tra le persone comuni, si avvicinavano al sito in cui viveva il Serpente, rischiavano di essere mangiati. L'autore aggiunge che tra le cose preparate per le iniziazioni dei giovani uomini nei riti Bora c'erano cumuli di terra a forma di serpente lunghi anche dodici metri. Nono-

stante che, secondo Radcliffe-Brown, il *bunyip* nel Victoria non fosse un Serpente Arcobaleno, Charles P. Mountford (1978) include il *bunyip* e altri personaggi simili al serpente in questa categoria di esseri. Anche tra gli Aborigeni di orientamento più tradizionalista il nome Serpente Arcobaleno può fare riferimento a serpenti non esplicitamente associati all'arcobaleno. Essi possono avere forma simile al coccodrillo, o avere «qualcosa» di pericoloso o non normalmente visibile.

Contatto umano con il potere del Serpente Arcobaleno. A causa dell'aura di pericolo che circonda l'*idea* del Serpente Arcobaleno e di altri esseri simili, alcuni luoghi sono tabu per le persone comuni, ma non per i «dottori» aborigeni, quegli uomini o, meno frequentemente, donne la cui esperienza va oltre casi di malattia o ferite per comprendere la dimensione soprannaturale, di solito attraverso speciali riti d'iniziazione che coinvolgono il Serpente Arcobaleno e forse gli spiriti dei morti. Secondo alcune credenze registrate da A.P. Elkin (1945) nel Kimberley e nel Deserto Occidentale, il novizio viene portato in cielo, dove subisce una morte rituale e gli vengono inseriti nel corpo cristalli di quarzo e forse *maban* (talvolta chiamato *pearl-shell*), entrambi associati al Serpente Arcobaleno. Cristalli e conchiglie sono invisibili, e conferiscono poteri particolari a chi li riceve. In altri casi, costui può ricevere «piccoli serpenti arcobaleno [...] da una pozza d'acqua ai piedi dell'arcobaleno» (Elkin, 1945, pp. 32s.). Chi possiede simili poteri può vedere Serpenti Arcobaleno e altri esseri, e forse avere un Serpente Arcobaleno personale come spirito amico. Può usare l'arcobaleno come veicolo con cui percorrere lunghe distanze attraverso il cielo.

Ai Serpenti Arcobaleno erano associate anche vere e proprie *pearl-shell* della costa nordoccidentale del Western Australia, alcune delle quali incise con disegni di acqua e pioggia. Impiegate nelle iniziazioni e nei riti della pioggia, venivano (e ancora vengono) scambiate lungo determinate rotte commerciali, verso oriente, oltre la regione del fiume Victoria, e a sud verso la Grande Baia Australiana.

Durante la stagione delle piogge, la costa nordoccidentale è soggetta a piogge monsoniche che sommergono l'intera costa settentrionale fino al Queensland settentrionale e orientale. Le storie riguardanti il Serpente Arcobaleno e altri serpenti sono particolarmente comuni in tutte queste zone potenzialmente alluvionali. Il Serpente Arcobaleno delle zone aride, noto come Wonambi, Wanambi, o con altri nomi, è pericoloso e potente, ma meno degli equivalenti settentrionali. Anche all'interno, comunque, i letti sabbiosi dei corsi d'acqua possono improvvisamente trasformarsi in potenti torrenti che allagano i terreni circostanti (per esempio, il fiume Tod ad Alice Springs e altri fiumi nel Nord della South Australia, o il lago Eyre, normalmente asciutto, che straripa più raramente).

Ad esempio, lungo la costa australiana nordoccidentale, i cicloni estivi minacciano le città costiere, e a volte anche quelle del Sud-Ovest. Per la popolazione non aborigena, i problemi più importanti sono: determinare se un ciclone toccherà la costa, dove e quando lo farà, quanto distruttivo sarà, e, se si sposta verso l'interno, se si trasformerà in sistema di bassa pressione in grado di portare pioggia a quelle zone che dipendono dai monsoni. Chi si occupa di previsioni meteorologiche continua a considerare imprevedibili i movimenti ciclonici. Secondo gli Aborigeni, invece, le cose sono chiare: i personaggi mitici controllano la meteorologia stagionale e il movimento delle maree, cicloni compresi, e ogni decisione sta a loro.

Tra i personaggi mitici più importanti ci sono i *wandjina* (*wondjina*), noti per le pitture rupestri e su corteccia. Nel territorio degli Ungarinyin, questi spiriti, che possono essere manifestazioni del Serpente Arcobaleno, sono talvolta chiamati Ungud. Ungud «porta spiriti neonati nelle pozze d'acqua attraverso la pioggia» (Elkin, 1930, p. 351). Elkin aggiunge: «Il Serpente Arcobaleno è associato all'arrivo della pioggia, all'aumento delle specie naturali e alla prosecuzione dell'umanità». Secondo Phyllis M. Kaberry, nel Kimberley nordorientale, il Serpente Arcobaleno noto come Galeru (Kaleru) è anche un salvatore e una fonte di sostentamento, l'incarnazione della fertilità, «il più sacro tra gli antenati totemici [...] e come tale venerato». È un legislatore, responsabile per quegli aspetti dell'organizzazione sociale come le regole matrimoniali e le sottosezioni tribali. Inoltre, è «la fonte di potere magico non solo nel passato ma anche nel presente» (Kaberry, 1939, pp. 194, 200s.; vedi anche pp. 193, 196). Le *pearl-shell* vengono da lui, e in alcune circostanze è pericoloso sognarle (p. 206); durante il *Dreaming* (*ngarunggani*), l'epoca della creazione, portava in sé alcuni cibi oggi legati a tabu relativi all'età o a fasi di crisi; anche le pietre bianche utilizzate per i rituali della pioggia gli appartengono (p. 207).

Anche qui, come in molti altri casi, l'enfasi è posta sul Serpente Arcobaleno come essere maschile: per esempio, come marito di Kunapipi. Nella Terra di Arnhem centro-settentrionale, Yulunggul è solitamente considerato maschio. La sua identificazione con il Serpente Arcobaleno, meno positiva che nella Terra di Arnhem nordorientale, può essere stata influenzata dalla forte presenza del Serpente Arcobaleno nella Terra di Arnhem occidentale. Nell'Ovest, il Serpente Arcobaleno ha vari nomi, come ad esempio Ambidj tra i Maung delle Isole Goulburn e della terraferma limitrofa, e Ngalyod tra le popolazioni di lingua gunwinggu più all'interno del continente. Il nome Numereji, che Bald-

win Spencer registrò nel 1912 tra i Kakadu (Gagadju), non è stato utilizzato negli ultimi quarant'anni.

Le popolazioni di lingua gunwinggu preferiscono parlare del Serpente Arcobaleno indirettamente, senza utilizzarne direttamente il nome. Un termine comune per indicare «creatura/e», commestibile o meno, è *mai*, purché sia incluso nella classe di sostantivi che assumono il prefisso *na-* (che può essere un prefisso maschile). Quando *mai* è preceduto da *ngal-*, che può essere un prefisso femminile, si riferisce solitamente al Serpente Arcobaleno. Se avessero usato il linguaggio scritto, le popolazioni di lingua gunwinggu avrebbero sicuramente scritto *Mai*. Di fatto, il contesto e l'uso del prefisso *ngal-* lo distinguono chiaramente. Tra gli altri nomi indiretti, uno che dipende in parte dall'intonazione e dal contesto per avere massimo effetto è Ngaldargid: in questo caso il prefisso *ngal-* è legato a una parola di uso comune, *dargid*, «vivente» o «vivo». Oltre al significato comune, può essere inteso come «il vivente», o anche, forse, «colui che è pieno di vita». In altri casi, come in Ngaldargidni, *dargid* significa che il Serprente Arcobaleno è ancora presente, ancora vivo, in un luogo particolare. Centinaia di miti narrano gli eventi dell'epoca della creazione, in cui venne creato il paesaggio, e il Serpente Arcobaleno svolge un ruolo attivo nella maggioranza di essi.

Secondo una credenza tradizionale della Terra di Arnhem occidentale, il Serpente Arcobaleno è un creatore, la prima madre. Giunto da nord-ovest verso l'entroterra, muovendosi sotto la superficie del mare, partorisce gli esseri umani che portava in sé vomitandoli. Lecca tutti per farli crescere, e li strofina con conchiglie di mitilo per lisciarne la pelle e renderla più chiara. Alcune donne gunwinggu narrarono che

> indipendentemente dalla nostra [affiliazione sociale], la chiamiamo tutti *gagag*, «madre della madre». Noi viviamo sulla terra, lei sotto, nella terra e nelle acque. Ha urinato acqua per darci da bere, altrimenti saremmo morti di sete. Ci ha mostrato quali cibi raccogliere. Ha vomitato i primi esseri umani, quelli del *Dreaming*, che hanno preparato la terra per noi, e poi ha fatto noi, in modo che avessimo mente e ragione per capire. Ci ha dato le [categorie sociali e] il linguaggio, ci ha dato la lingua, i denti e la gola e il respiro: ha condiviso il suo respiro con noi, ci ha dato il respiro dal momento in cui eravamo nel ventre delle nostre madri [...]. Assomiglia un po' a una donna e un po' a un serpente.

Secondo il mito, e anche secondo le credenze più recenti e anche attuali, il Serpente Arcobaleno, Ngalyod, può essere destato dal forte rumore, come quello del pianto di un bambino, o dalle urla eccessive, dalle eccessive interferenze con il terreno, dalla rottura di una roccia tabu, o quando una persona non prende precauzioni nei momenti in cui è particolarmente vulnerabile (avvicinandosi all'acqua durante la gravidanza o durante il periodo mestruale o troppo presto dopo il parto, o permettendo di fare ciò a un bambino). A Oenpelli le donne gunwinggu hanno così riassunto le conseguenze di tali eventi:

> Da lontano, solleva la testa e ascolta, e si dirige subito sul luogo. Soffia un vento freddo, c'è una luce rossa, come durante un incendio, un suono come un ruggito, la terra si spacca, si muove, si fa molle e bagnata; l'acqua scorre veloce, e un'inondazione copre le rocce, le pietre cadono, viene fuori come un sogno e ingoia tutti. Li porta in giro per un po' e poi ne vomita le ossa, che si trasformano in pietre. Sono ancora qui oggi, come *djang*, eternamente presenti: i loro spiriti rimangono sul [luogo]. Non lasciare avvicinare nessuno [a quel posto], dove sono entrati nel *Dreaming*!

Esistono molte varianti del racconto, così come ci sono molte formazioni rocciose particolari nella Terra di Arnhem. La maggior parte dei siti ha i propri specifici spiriti *djang*, e in quasi tutti i casi il Serpente Arcobaleno ha preso parte alla loro trasformazione (vedi Berndt e Berndt, 1970).

Sulle isole e sulla vicina costa continentale, il Serpente Arcobaleno è solitamente considerato maschio. Tuttavia, la classificazione continentale è generalmente considerata in parte dovuta al genere grammaticale; talvolta il Serpente Arcobaleno viene descritto come maschio o bisessuale. Lungo la costa e sulle isole, i miti narrano spesso di gruppi di uomini che inseguono e uccidono il Serpente Arcobaleno, sventrandolo o sventrandola nel tentativo di salvare le persone ingoiate. In una versione del mito, il Serpente viene cucinato e mangiato per avere l'energia necessaria per estrarre i vivi e seppellire i numerosi morti. Ma il Serpente Arcobaleno è eterno e indistruttibile, e non è legato a un luogo specifico. Ovunque possono esserci manifestazioni del Serpente Arcobaleno. Nella Terra di Arnhem occidentale, il Serpente Arcobaleno è tradizionalmente simbolo dei monsoni, della pioggia, delle inondazioni, *e* del pericolo; la sua connessione con la sfera del sacro prende forma nei riti sacri-segreti dell'Ubar.

Il Serpente Arcobaleno come catalizzatore e simbolo. Non solo i guaritori e coloro che amministrano la legge possono ricorrere al potere del Serpente Arcobaleno. Secondo un mito della Terra di Arnhem occidentale, un uomo che voleva vendicarsi frantumò una roccia tabu, pur sapendo che quando il Serpente sarebbe arrivato per ingoiare (affogare) tutti, anche lui sarebbe morto con coloro che voleva uccidere. Si pensava che alcuni stregoni inviassero i propri Serpenti Arcobaleno per vendicarsi.

In altre zone si riteneva che anche lo stregone potesse attingere a tale potere per motivi personali o a nome di qualcun altro, per vendicarsi di un torto. Quando la

stregoneria viene identificata come causa di morte, è probabile che il fatto venga condannato come abuso dei poteri ottenuti dal Serpente Arcobaleno e dagli spiriti dei morti (Kaberry, 1939, p. 211). In simili casi, infatti, l'accusa è di avere utilizzato i poteri per scopi egoistici non accettati socialmente, mentre ne è accettato l'impiego all'esterno della comunità, per vendicare la morte di un membro di essa.

In ogni caso, da molti punti di vista il Serpente Arcobaleno è un guardiano dello *status quo*, oltre che fonte di potere. Il terrore e lo sgomento delle vittime nei miti sono a volte conseguenza della loro negligenza, a volte dovuti al destino (soprattutto nella Terra di Arnhem occidentale), oppure un duro trattamento finalizzato però al loro bene ultimo. Tornando all'osservazione di Radcliffe-Brown, il Serpente Arcobaleno non è necessariamente un distruttore, quanto piuttosto un simbolo delle forze della natura, potenzialmente distruttive e invincibili, ma anche rigeneratrici, tanto spaventose quanto magnifiche. Tale immaginario cosmico comprende anche personaggi non necessariamente classificati come Serpenti Arcobaleno. Secondo Ursula H. McConnel, nel Queensland settentrionale il letale serpente taipan è identificato con il Serpente Arcobaleno per via del suo «potere, come arbitro della vita e della morte» (McConnel, 1957, p. 111).

Il Serpente Arcobaleno è la Madre, ma ci sono altre madri mitiche. In alcuni racconti è il Padre, ma ci sono altri padri mitici (anche se forse meno numerosi delle madri). Esistono altri simboli fallici, così come altri simboli della tempesta, dell'alluvione, del ciclone, del fulmine, del tuono, del vento, della pioggia e della fertilità. Altri Serpenti e altri esseri sono associati ai laghi profondi, alle cascate, ai turbini, e ai fiumi. Ma l'arcobaleno in cielo e il Serpente Arcobaleno sulla terra e nelle acque sono – direttamente o indirettamente, esplicitamente o potenzialmente – collegati a tutti questi elementi sin dall'inizio dei tempi. Pochissime sequenze rituali elaborate sono dedicate al solo Serpente Arcobaleno come personaggio centrale. Inoltre, non c'è un sito specifico a esso dedicato, ma numerosi luoghi – effettivi o potenziali – in tutto il continente. Tutto ciò sta a indicare una struttura di credenze al centro della quale c'è una divinità potente, ad ampio raggio, di dimensioni cosmiche ma mai completamente visibile, da nessuno, in alcun luogo e in alcun momento.

[Vedi anche *GADJERI*; *SERPENTE YULUNGGUL*; *UNGARINYIN, RELIGIONE DEGLI*; *WANDJINA*].

BIBLIOGRAFIA

R.M. Berndt, *Kunapipi. A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Melbourne 1951. Analizza il Serpente Arcobaleno nel contesto dei rituali e dei miti ad essi associati.

R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *Man, Land and Myth in North Australia. The Gunwinggu People*, Sydney 1970. Comprende un'analisi dei miti e dei rituali relativi al Serpente Arcobaleno nella Terra di Anrhem occidentale, compreso il Serpente come agente del destino nella trasformazione della «Prima Gente».

R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *The World of the First Australians*, London 1964, 4ª ed. riv. Adelaide 1985. Comprende numerosi riferimenti al Serpente Arcobaleno nel contesto mitico e rituale e di fertilità stagionale.

M. Eliade, *Australian Religions. An Introduction*, Ithaca/N.Y. 1973 (trad. it. *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, 2ª ed. Milano 1990). Comprende una panoramica e una discussione del materiale relativo al Serpente Arcobaleno originario di varie parti del continente, con commenti critici e raffronti. Si vedano «The Wondjina and The Rainbow Serpent» (pp. 76-80) e «The Rainbow Serpent» (pp. 113-16). Le note al testo fanno riferimento a numerose pubblicazioni sull'argomento.

A.P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree. Initiation and Sorcery in the World's Oldest Tradition*, Sydney 1945, 2ª ed. Saint Lucia/Queensland 1977 (trad. it. *Sciamani d'Australia. Rito e iniziazione nella società aborigena*, Milano 2002). Riassume il materiale disponibile all'epoca – compresi gli appunti raccolti sul campo dall'autore e il materiale già pubblicato – sull'iniziazione dei «dottori locali» e dei «saggi» aborigeni in varie parti dell'Australia.

Phyllis M. Kaberry, *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*, London 1939. Comprende utili riferimenti al Serpente Arcobaleno nel suo contesto socio-culturale, nella regione del Kimberley del Western Australia, dove Kaberry si è occupata di numerosi gruppi «tribali». Il libro avrebbe maggiore impatto sul lettore odierno se fosse stato rivisto e aggiornato in modo da sintetizzare e riorganizzare dati e argomentazioni. Sfortunatamente l'autrice non è vissuta abbastanza per farlo.

Ch.P. Mountford, *The Rainbow Serpent Myth of Australia*, in I.R. Buchler e K. Maddok (cur.), *The Rainbow Serpent*, Den Haag 1978, pp. 23-97. Comprende alcuni elementi interessanti, ma deve essere letto con cautela. Utile soprattutto per le splendide illustrazioni.

A.R. Radcliffe-Brown, *The Rainbow-Serpent Myth in South-East Australia*, in «Oceania», 1/3 (1930), pp. 342-47. Oltre al saggio di Radcliffe-Brown, questo numero di «Oceania» comprende un articolo di Ursula H. McConnel sul Serpente Arcobaleno nel Queensland settentrionale (pp. 347-49), uno di A.P. Elkin sul Serpente Arcobaleno nell'Australia nordoccidentale (pp. 349-52), e uno di Ralph Piddington sul Serpente d'Acqua nella mitologia karadjeri (pp. 352-54). Si tratta di brevi trattazioni provvisorie basate su ricerche sul campo e per lo più sviluppate in pubblicazioni successive. Radcliffe-Brown aveva già pubblicato un articolo sul Serpente Arcobaleno in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 56 (1926), pp. 19-25. Più tardi McConnel inserì la storia di *Taipan, the "Rainbow Serpent"* in *Myths of the Mungkan*, Melbourne 1957, pp. 111-16. Aggiunse che «i serpenti più pericolosi e i serpenti d'acqua sono associati all'arcobaleno, e tra tutti Taipan, il letale serpente del Queensland settentrionale, è il più distruttivo. È quindi Taipan che, con le sue sorelle, sale lungo l'arcobaleno e causa tutti questi problemi» – tempe-

ste e cicloni portatori di «terrore e malessere», alluvioni e alte maree «nelle basse terre del Gulf Country».

W.E.H. Stanner, *On Aboriginal Religion. IV. The Design-Plan of a Riteless Myth*, in «Oceania», 31/4 (1961), pp. 233-58. Parte del più ampio studio di Stanner sulla religione aborigena australiana. Si concentra su un mito specifico nel contesto socio-culturale dei Murinbata e dei gruppi vicini, nella regione di Port Keats, nel Nothern Territory nordoccidentale. Analizza abbastanza dettagliatamente alcune versioni, dedicandosi a problemi interpretativi con la sua solita prosa accurata. Nelle sue valutazioni ha inserito commenti aborigeni e opinioni contrastanti.

[Aggiornamenti bibliografici:

C. Chippindale, Meredith Wilson e P.S.C. Taçon, *Birth of the Rainbow Serpent in the Arnhem Land Rock Art and Oral History*, in «Archaeology in Oceania», 31/3 (1996), pp. 103-24.

R.L. Gardner, *The Rainbow Serpent. Bridge to Consciousness*, Toronto 1990.

Ch.E. Hulley, *The Rainbow Serpent*, Sydney 2000.

D. McKnight, *People, Countries, and the Rainbow Serpent. Systems of Classification among the Lardil of Mornington Island*, New York 1999.

Oodgeroo Noonuccal e Kabul Oodgeroo Noonuccal, *The Rainbow Serpent*, Canberra 1988.

L. Taylor, *The Rainbow Serpent as Visual Metaphor in Western Arnhem Land*, in «Oceania», 60/4 (1990), pp. 329-44].

CATHERINE H. BERNDT

SERPENTE YULUNGGUL. Yulunggul è il Grande Pitone della Terra di Arnhem centrosettentrionale, che ingoiò le sorelle Wawalag e i loro figli. [Vedi *WAWALAG*]. Solitamente Yulunggul è maschio, con o senza equivalenti femminili. Secondo una versione della Terra di Arnhem nordorientale, Yulunggul è di sesso femminile, ma con tratti simbolici maschili (fallici).

Il resoconto di William Lloyd Warner (1937, per esempio p. 257) riporta l'esistenza di numerosi serpenti, goanna, e lumache figli di Yulunggul. Secondo alcune versioni femminili, i pitoni figli di Yulunggul, che vivevano con lui nella pozza d'acqua, gli chiesero di rigurgitare ciò che aveva ingerito cosicché anche loro potessero mangiarne. Warner parla di Yulunggul come del «grande padre» (Yindi Bapa o Bapa Yindi), ma è possibile che non avesse compreso correttamente la comune espressione «grande serpente» (Yindi Baapi).

A differenza di molti grandi personaggi mitici, giunti da altrove nei luoghi che sarebbero loro stati associati a livello spirituale, Yulunggul ha sempre vissuto presso la pozza d'acqua nota come Mirara-minar e Muruwul; nella zona esistono vari nomi associati a varie pozze d'acqua. Le sorelle Wawalag, invece, arrivavano da una terra lontana, erano estranee: la definizione di sorelle di Yulunggul non era basata sulla consanguineità. Nondimeno, tutti i Serpenti mitici nella Terra di Arnhem settentrionale e nordorientale, Yulunggul compreso, erano validi guardiani del luogo e conoscevano i viaggiatori.

Le sorelle Wawalag portarono con sé i canti dell'interno del continente. I loro canti, tipici del Kunapipi (Gunabibi) erano stringati, basati su parole chiave, mentre quelli della Terra di Arnhem centrosettentrionale e nordorientale, come quelli cantati da Yulunggul, erano lunghi e prolissi. I canti più lunghi comprendevano nomi di attributi fisici e di altro genere relativi al Serpente, oggi usati come nomi di persona tra gli Aborigeni di *status* sociale e territoriale adeguato. Essi includevano inoltre parole specifiche per il monsone, le coste, le isole vicine e il mare mosso. Secondo il mito, l'introduzione di popoli, canti e riti religiosi dell'interno non avvenne senza problemi, ma nel lungo periodo portò all'accettazione di «nuovi» elementi.

Uno dei ruoli di Yulunggul è quello di indicatore dell'area culturale, o di indicatore di confini. Durante la conversazione con gli altri grandi Serpenti, dopo l'ingestione delle Wawalag, è rivolto a est. La funzione di tale conversazione è quella di definire un'ampia zona culturale che condivide una serie di interpretazioni e regole, pur con varianti locali. Il collante principale è costituito dal sistema religioso, che si esprime attraverso collaborazioni rituali. I Serpenti (secondo la versione di Warner, p. 253) sottolineano l'intesa concordando sul fatto che, nonostante parlino «lingue diverse» (dialetti), condividono la stessa devozione religiosa. È quindi significativo il fatto che Yulunggul guardi e parli verso est, voltando la schiena alla Terra di Arnhem occidentale. Questa regione chiaramente non rientra nella zona d'influenza della Terra di Arnhem orientale, nonostante alcuni scambi e trasmissioni culturali e i miti riguardanti Serpenti Arcobaleno che ingerivano e vomitavano esseri umani; normalmente gli abitanti dell'area occidentale non si circoncidevano, e le loro regole matrimoniali e le loro caratteristiche linguistiche erano molto diverse.

Esistono opinioni diverse a proposito del fatto che Yulunggul sia una manifestazione del Serpente Arcobaleno o meno. [Vedi *SERPENTE ARCOBALENO*]. Secondo le versioni milingimbi, quando due uomini arrivarono a Mirara-minar dalla terra delle Wawalag, l'acqua «brillò come un arcobaleno. Quando videro ciò, capirono che là c'era un serpente» (Warner, p. 258 e anche 385). Dove l'identificazione con il Serpente Arcobaleno non è accettata, principalmente nella parte orientale della Terra di Arnhem, si dice che «Yulunggul è distinto, è *se stesso*».

Come simbolo meteorologico, Yulunggul ha un proprio spazio nel pantheon delle divinità (Warner, p. 378). È collegato alle acque dolci e salate. Nonostante sia legato a un luogo specifico, spiritualmente è mobile. È lo spi-

rito del monsone, il vento occidentale e nordoccidentale che porta le piogge fertilizzanti nella stagione umida. Così come l'accoppiamento tra Serpenti e nuvole durante la stagione umida assicura la fertilità nella stagione arida, l'«unione» di Yulunggul con le Wawalag lo trasforma in simbolo di fertilità stagionale. Pur continuando a vivere nella pozza d'acqua, ha acquisito rilievo in altri due ambiti. Uno è costituito dall'insieme rituale «trasmesso» ai posteri dalle sorelle Wawalag. L'altro è la mobilità spirituale. Secondo alcune versioni milingimbi (Warner, p. 254), Yulunggul vola attraversando il territorio con le Wawalag e i loro figli dentro di sé, assegnando nomi a vari luoghi e attribuendo dialetti locali. In genere, in tutte le versioni il suo spirito è identificato con le *baara*, le rapide tempeste e nuvole monsoniche, cariche di pioggia, che vengono da ovest e da nord-ovest.

La potenza del monsone può avere un impatto eccezionale sulle persone, gli animali, il paesaggio e le acque sul suo cammino. Un bravo narratore può trasmettere questa forza a livello drammatico narrando le versioni del mito di Yulunggul. Warner (pp. 379-81) ha provato a comunicare la potenza del monsone nell'area di Darwin citando un geografo, ma il ciclo delle stagioni è molto meno «uniforme» di quanto suggerisca la sua fonte. Sono la variabilità e l'imprevedibilità del monsone a convincere gli Aborigeni della necessità di un rito per regolarizzarlo.

Nello studio sui Milingimbi, Warner (pp. 381s.) cita i nomi di numerose stagioni, ma l'enfasi è sulla suddivisione tra «umido» e «arido». Gli uomini sono identificati con il Serpente, in quanto «elemento purificatore» (p. 387), «con i valori sociali positivi più elevati», con la purezza rituale e la sfera del «sacro» (p. 394), mentre le donne sono legate alla stagione arida, all'«impurità», e al «profano». Lévi-Strauss riconobbe la contraddizione tra tutto ciò e l'affermazione secondo cui gli Aborigeni consideravano sfavorevole la stagione umida (troppa pioggia e mancanza di cibo), e fortunata quella secca (abbondanza di cibo e maggiore mobilità). In realtà, la descrizione delle stagioni e le dicotomie proposte sono eccessivamente semplicistiche e irreali.

I ruoli territoriali, stagionali e religioso-rituali di Yulunggul lo rendono una figura potente e grandiosa. Gran parte del suo simbolismo rituale è sacro-segreto, non può essere discusso in pubblico, e la sua immagine pubblica incute timore reverenziale. Tutto ciò solleva alcune questioni interessanti. Ad esempio, secondo una versione milingimbi, registrata solo da Warner, dopo che Yulunggul aveva rigurgitato le due sorelle «morte», un grande *didjeridu* uscì da solo dalla pozza d'acqua di Yulunggul e resuscitò le donne con l'aiuto di formiche verdi. Yulunggul si infuriò. «Uccise» le sorelle e le ingoiò di nuovo. Il *didjeridu*, così importante nel Kunapipi e nei rituali ad esso associati, è in realtà Yulunggul, e il suono di questo strumento è la voce di Yulunggul. Come conciliare la contraddizione? La contraddizione, fino a un certo punto, è l'essenza del mito, e forse riflette semplicemente l'approccio di Yulunggul verso le sorelle Wawalag negli accadimenti del mito così come viene normalmente narrato e interpretato, in un rapporto su cui ancora molto deve essere detto.

BIBLIOGRAFIA

Catherine H. Berndt, *Monsoon and Honey Wind*, in J. Pouillon e P. Maranda (curr.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, I-II, Den Haag 1970, pp. 1306-26. Si occupa di Yulunggul come intermediario tra i gruppi dialettali e i clan imparentati nella Terra di Arnhem orientale, del contesto socio-culturale nella Terra di Arnhem occidentale, e della proliferazione di miti relativi al Serpente Arcobaleno. Analizza brevemente alcuni aspetti dei canti delle Wawalag e di Yulunggul dal punto di vista femminile, e la questione dell'«incesto» presso la pozza d'acqua, anziché nella terra delle Wawalag.

R.M. Berndt, *Kunapipi. A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Melbourne 1951. Include un'analisi di Yulunggul all'interno del rituale del Kunapipi e in relazione al mito delle Wawalag.

R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *The World of the First Australians*, London 1964, 4ª ed. riv. Adelaide 1985. Comprende un'analisi di Yulunggul e del mito delle Wawalag nel loro contesto socio-culturale e nelle loro manifestazioni e relazioni rituali.

L.R. Hiatt, *Swallowing and Regurgitation in Australian Myth and Rite*, L.R. Hiatt (cur.), *Australian Aboriginal Mythology*, Canberra 1975. Riassume numerosi miti aborigeni, comprese due versioni del mito delle Wawalag, e analizza varie interpretazioni dell'ingestione e del rigurgitamento attribuite ad alcuni personaggi mitici, tra cui Serpenti e anziane (madri), ossia «creatori cosmici».

Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris 1962 (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964). Il riferimento alle Wawalag si trova alle pp. 91-94 e 96. Lévi-Strauss segue l'interpretazione di Warner, riformulandola parzialmente, ma accettandone le affermazioni e il punto di vista prettamente maschile.

Nancy D. Munn, *The Effectiveness of Symbols in Murngin Rite and Myth*, in R.F. Spencer (cur.), *Forms of Symbolic Action*, Seattle-London 1969, pp. 178-207. Questa acuta analisi del mito delle Wawalag e di altri elementi della cultura, del rito e delle relazioni sociali della Terra di Arnhem nordorientale, comprende un'analisi del ruolo del Serpente e della sua relazione con i rapporti di potere tra uomini e donne, e tra anziani e giovani.

W.L. Warner, *A Black Civilization. A Study of an Australian Tribe*, New York (1937) 1958, 2ª ed. riv. Dedica molto spazio a Yulunggul (scritto Yurlunggur da Warner) all'interno del mito delle Wawalag, ai riti ad esso associati e alle loro implicazioni sociali e ambientali.

CATHERINE H. BERNDT

TABU. Si tratta di una proibizione o di una restrizione sanzionata con mezzi extrasociali (innati), oppure di un'ingiunzione sanzionata socialmente affinché abbia la forza di una proibizione. Il tabu si colloca all'intersezione tra le vicende umane e le forze dell'universo intero. Generalmente viene determinato sulla base di ingiunzioni divine o animistiche. Ma può anche implicare una «punizione» legata a particolari evenienze connesse: è il caso del pericolo, reale ma esagerato, di danno genetico per la prole di unioni incestuose, che sta alla base del tabu dell'incesto, ampiamente diffuso in numerose tradizioni popolari.

La parola *tabu* (dal dialetto delle Isole Tonga, variante del più generico termine polinesiano *tapu* e dell'hawaiiano *kapu*) giunse in Occidente grazie alla relazione presentata dal capitano James Cook sul suo terzo viaggio. Cook incontrò il termine a Tongatapu, nelle Isole Tonga: gli parve che la parola avesse un significato assai vasto, pur indicando genericamente una cosa proibita (Webster, 1942, p. 5). Nell'uso polinesiano, in realtà, ciò che è *tapu* è interdetto per il suo rapporto con il sacro o per il suo rapporto con le forze cosmiche. Perciò il *tapu* collega le azioni cosmiche a quelle umane e il mondo del *tapu* equivale a un vasto sistema di prescrizioni religiose capace di controllare la vita individuale e collettiva.

Nella religione della Polinesia, il *tapu* ha la funzione di isolare dal mondo del quotidiano e dell'ordinario persone, oggetti e attività che sono divine o sacre, oppure che sono corrotte o contaminate. Perciò i capi, le persone di rango e i loro discendenti sono circondati dal *tapu*; così sono *tapu* le teste di tutti gli uomini, e specialmente quelle dei capi; ma anche i luoghi in cui dormono le donne durante il periodo mestruale e i loro indumenti sono pericolosi per gli uomini, che possono diventare a loro volta *tapu* se entrano in rapporto con quelli (Best, 1905, p. 212). Un «*tapu* del cibo» richiedeva che gli uomini e le donne (o talora classi di persone di *status* differente) mangiassero separatamente; talvolta il loro cibo doveva anche essere preparato separatamente, usando utensili diversi.

Il *tapu* poteva anche diffondersi in occasione della celebrazione del culto o di qualche altra attività compiuta per gli dei o per i loro templi: coloro che ne erano coinvolti entravano in uno stato di *tapu*, che in seguito doveva essere neutralizzato. Tutti gli eventi di crisi esistenziale (nascita, matrimonio, malattia, morte) riguardante i capi, così come la guerra e le spedizioni di pesca, comportavano, per l'intera comunità, alcune restrizioni che limitavano le attività più comuni, come la preparazione e la consumazione del cibo, la libertà di movimento o l'accensione dei fuochi. Il *tapu* poteva anche essere invocato, rivolgendosi alle divinità affinché rafforzassero la proibizione connessa a qualche oggetto o a qualche porzione di terreno: nelle Isole Marchesi, per esempio, il capo poteva isolare un territorio proclamando che esso era la sua «testa». Un tabu soltanto temporaneo, posto sui raccolti, sugli alberi o sulle aree di pesca, veniva chiamato *rahui* (Handy, 1927, p. 46).

Il *tapu*, in quanto condizione di interdizione sacrale, si pone in contrasto con la condizione neutra, o comune, quella di *noa* (tutto ciò che è libero dalle restrizioni del *tapu*). Per rimuovere e neutralizzare il *tapu* e i suoi influssi contaminanti e dannosi, si usava in Polinesia l'acqua, dolce o salata (Handy, 1927, pp. 51-55). Ma anche il fuoco e il calore erano spesso usati ritualmente contro gli influssi pericolosi, soprattutto contro gli spiri-

ti. Molte comunità possedevano un'«acqua sacra» o una sorgente sacra, capace appunto di rimuovere il *tapu*.

Il principio, o la forza cosmica, che sta dietro alle restrizioni e alle proibizioni del *tapu* viene riassunto, in Polinesia, nella concezione del *mana*. Il *mana* è invisibile e astratto: esso è percepibile soltanto attraverso la sua efficacia e le sue manifestazioni concrete, pur essendo universale. Come l'arabo *barakah*, il *mana* combina il senso della sacralità con quello più generico di «fortuna» o di «potenza». I capi, soprattutto le loro persone, i loro beni e le loro azioni e i riti che coinvolgono le divinità sono *tapu* in quanto soffusi di *mana*. Il pericolo legato agli influssi contaminanti consiste nel fatto che essi possono indebolire il *mana* delle persone o degli oggetti che ne sono maggiormente dotati; le persone comuni, d'altro canto, corrono il rischio di venire colpite o sopraffatte da un *mana* superiore al loro. Il *tapu* può essere visto come un «isolante» che separa gradi diseguali di *mana*. L'elettricità, infatti, come afferma Handy (1927, p. 28), può fornire un'opportuna analogia per illustrare la natura del concetto di *mana*, anche se ovviamente si tratta di un concetto religioso più che naturalistico.

Personaggi come i moderni guaritori, che ricorrono alla manipolazione del *mana*, lo considerano separato dal mondo dei processi e dei mutamenti della vita ordinaria e dunque distinto dall'interazione umana. Coloro che utilizzano in questo modo il *mana* non possono perciò accettare compensi in denaro (MacKenzie, 1977). In quanto potere universale, il *mana* si manifesta in ogni tipo di attività: l'intagliatore mostra il *mana* nella sua abilità tecnica, nei suoi attrezzi e nelle circostanze del suo lavoro; il fabbricatore di canoe, il giardiniere, il guaritore, lo stregone, tutti posseggono il loro *mana*, che può essere distrutto o disperso se i vari *tapu* personali non vengono osservati. Tra tutti questi esempi di *mana*, il *mana* del capo risulta certamente il più concentrato e potente: esso costituisce un serio pericolo per l'uomo comune, privo di adeguate protezioni.

In quanto concezione astratta e generalizzata della potenza, il *mana* si rivela simile al *wakan* dei Lakota, all'*orenda* degli Irochesi e ad altri analoghi concetti diffusi tra gli Indiani dell'America settentrionale. Tra le popolazioni di lingua austronesiana, che pure posseggono numerose nozioni affini, il termine è comunque ben lungi dall'essere universale. Probabilmente dei riscontri si possono trovare nel concetto islamico della *barakah*, in quello indiano della *śakti* e forse nella concezione greco-cristiana del *charisma*.

L'idea dell'«unità psicologica del genere umano», che cioè tutte le culture debbano sempre e necessariamente passare attraverso i medesimi stadi di sviluppo evolutivo, consentì a molti studiosi dell'inizio del secolo scorso di ricavare dalle aree etnografiche cospicui esempi di concetti religiosi primitivi e di universalizzarli. Le nozioni polinesiane di *tapu* e di *mana* si prestavano particolarmente a questa ricerca del carattere riassuntivo dell'evoluzione, dal momento che tali nozioni apparivano sufficientemente astratte e peraltro, secondo le parole del capitano Cook, «assai comprensive» nei loro significati. I primi antropologi attribuirono perciò al tabu notevole importanza: esso segnerebbe il punto in cui l'idea religiosa (il *mana*) intacca le norme e l'ordine della vita quotidiana. Dietro al tabu, inoltre, risiedono sanzioni divine o extrasociali: per questo il tabu (o il sistema dei tabu) esalta l'ordinamento spirituale e i limiti della convivenza sociale.

Nello schema evoluzionistico delle religioni primitive, proposto nei decenni intorno al 1900, il tabu rivestiva dunque il ruolo di regola o di comandamento religioso archetipico. Come il *mana*, rinviava a una generica forza o potenza soprannaturale e come il totemismo concerneva l'identificazione, collettiva o individuale, con entità più o meno soprannaturali. [Vedi *EVOLUZIONISMO*, vol. 5]. Apparve così la formula «totem e tabu», per esprimere sinteticamente la religione primitiva. A essa si rivolse anche Freud, nella sua ricerca di equivalenti sociali per gli stati psicologici.

Negli scritti di Émile Durkheim e tra i seguaci delle scuole antropologiche francese e inglese, *tabu* assunse il significato di restrizione o comando socialmente sancito. Durkheim affermava che il religioso e il soprannaturale costituiscono i mezzi attraverso i quali la società valuta la sua propria esistenza, finendo per autocelebrarsi. Se, in altre parole, tutte le forze extrasociali del mondo che ci circonda sono soltanto il riflesso della società stessa, allora il tabu, comunque venga considerato dai membri della comunità, si rivela in ultima analisi un elemento di origine sociale. Anche all'interno di questa interpretazione, tuttavia, il tabu conserva in qualche modo una connotazione più marcata della semplice «legge» o «regola»: i tabu, infatti, costituiscono casi particolari, in cui le obbligazioni sociali vengono attribuite direttamente a una manifestazione religiosa del sociale, e non a una semplice autorità secolare.

Il valore moderno di *tabu* ha acquisito una certa ambiguità proprio a causa della diffusione di questa interpretazione centrata sul sociale. Per questo le sanzioni vengono alternativamente considerate di origine divina e innata, oppure di origine umana e sociale, a seconda che, della proibizione, si accetti l'interpretazione culturale o quella sociologica.

Ma ogni conclusione sulla forza che sanziona il tabu coinvolge una valutazione soltanto parziale del carattere specifico di questo tipo di proibizione. Il tabu si distingue dalla legge astratta e codificata nella misura in cui l'oggetto o l'atto proibito viene individuato e sviluppato

in un simbolo, o anche in un feticcio, della proibizione stessa. Il tabu non rappresenta un sistema di regole, quanto piuttosto uno schema di differenziazioni negative, in cui la proibizione stessa e l'atto o l'oggetto proibito finiscono per oscurare i motivi della proibizione. Da questo punto di vista, coloro che un tempo esprimevano con l'espressione «totem e tabu» il fondamento del «pensiero primitivo» attiravano giustamente l'attenzione sul rapporto espressivo che lega questi due concetti. Il tabu, infatti, definisce alcuni elementi al fine di proibirli, mentre la rappresentazione totemica si fonda sulle affinità esistenti tra unità sociali ed entità fenomeniche. La pratica dell'esogamia (matrimonio al di fuori del proprio gruppo totemico), per esempio, comprende al contempo l'uno e l'altro concetto, dal momento che impone un tabu matrimoniale su coloro che condividono l'affinità con una medesima realtà.

In questo modo i tabu servono a controllare e a incanalare i rapporti umani e le attività collettive, attraverso un sistema di differenziazione negativa: essi distinguono determinate persone, oggetti e occasioni, specificando cosa non può essere fatto a loro, con loro o su di loro. Anche i termini usati come nomi propri divengono talvolta tabu quando chi li porta subisce un cambiamento di stato. Nelle Isole Marchesi e nelle Isole della Società, per esempio, il termine comune che è in genere incluso nel nome di un re o di un principe diventava automaticamente tabu e doveva essere sostituito anche nel linguaggio quotidiano. Quando un re di Tahiti, per esempio, assunse il nome *Pomare*, il termine *po* (notte) venne sostituito, nel linguaggio comune, da *rui*, e *mare* (tosse) venne mutato in *kare* (Webster, 1942, p. 301). Tabu analoghi si incontrano anche tra gli Zulu e i Malgasci. Tra i Tiwi dell'Australia settentrionale vengono proibiti nell'uso ordinario e trasferiti in un linguaggio sacro sia il nome del defunto che il nome comune corrispondente, e inoltre tutti i nomi che il defunto aveva imposto ad altri, insieme con i loro equivalenti (Lévi-Strauss, 1964, pp. 228s.).

I tabu relativi all'uso del nome e quelli posti sui vari generi di rapporto familiare si incontrano frequentemente nelle norme che regolano le relazioni tra consanguinei. Nella Nuova Guinea tali tabu sono così comuni che il termine che indica «parente per matrimonio» è semplicemente *tambu* (tabu). Il caso estremo, diffuso in Australia e nella Nuova Guinea, è quello del tabu che impone agli uomini di evitare del tutto la madre della moglie (o della futura moglie). Tra di loro si stabilisce un rapporto basato proprio sul reciproco evitarsi, che li costringe a comunicare soltanto in occasione dello scambio nuziale. In questo modo il divieto, o meglio, in questo caso, la differenziazione negativa del rapporto, getta le basi di future relazioni dando origine a un matrimonio. Altri tabu relativi alla parentela controllano e dirigono il successivo corso della relazione, restringendo la familiarità, che tenderebbe altrimenti ad allargarsi, ai soli individui posti in contatto dal matrimonio.

I tabu relativi a particolari tipi, qualità o generi di cibo e alla loro preparazione sono forse i più comuni. Molti popoli che non possiedono termini generici per indicare il «tabu» possiedono però un termine specifico che indica il «tabu del cibo». Le restrizioni relative al cibo, probabilmente universali nelle culture umane, spesso nascondono (o istituiscono) delle preferenze di gusto e vengono spesso, a loro volta, mascherate come precauzioni igieniche. Tra gli esempi possiamo ricordare quelli ben noti della proibizione ebraica contro l'uso degli stessi utensili nella preparazione della carne e dei latticini, le restrizioni ebraiche e islamiche contro la carne di animali macellati in modo scorretto e contro il consumo di carne suina e infine la distinzione induista tra cibi *pakkā*, preparati con burro chiarificato, e cibi *kaccā*, bolliti nell'acqua. Tra i Kaluli (Papua Nuova Guinea), opera un complicato sistema di tabu del cibo, che ha lo scopo di evitare i rapporti tra sfere culturali che non devono mescolarsi tra loro. Uomini e donne sposati non devono mangiare carne fresca e possono consumare la carne affumicata soltanto se l'hanno scambiata con parenti acquisiti: in questo modo i legami si costituiscono attraverso i vincoli matrimoniali e non mettono mai in relazione diretta con i singoli cacciatori (Schieffelin, 1976, p. 71).

Le varie restrizioni relative al lutto prendono molto spesso la forma del tabu: dalla proibizione di parlare del defunto e di usare il suo nome, al vincolo di non usare la sua casa o le sue proprietà, fino a rigide regole d'isolamento (per le vedove e i vedovi). In alcune zone del Pacifico è proibito lavarsi e adornarsi e chi è in lutto deve portare con sé alcune reliquie del defunto. Nella Cina tradizionale erano previsti gradi diversi di comportamento luttuoso, stabiliti sulla base del rapportò dell'individuo con il defunto. Tra gli Yi della provincia cinese dello Yunnan, ai visitatori è vietato entrare nei locali in cui ci siano neonati o porcellini, dove qualcuno giaccia ammalato o dove qualcuno sia morto. Subito dopo la morte di qualcuno, tra gli Usen Barok del New Ireland (Papua Nuova Guinea), entra in vigore un tabu chiamato *lebe*: non si può curare l'orto, non si possono accendere fuochi e non sono permesse le controversie fino alla conclusione della celebrazione del lutto, una settimana più tardi. È anche proibito emettere grida di lamento, fino a quando coloro che sono in lutto non odono gli strilli dei maiali macellati per la celebrazione.

I tabu che circondano il rituale o il culto sono assai vari, perché comportano la mediazione proprio con quelle forze che si ritiene distribuiscano le sanzioni. Il rituale principale dei Daribi della Nuova Guinea, per

esempio, punta a placare lo spirito trascurato e adirato che possiede i celebranti durante la cerimonia *habu*. Ogni trasgressione rispetto alla forma prescritta del rituale comporta la punizione dei colpevoli, che vengono colpiti dal terrore della malattia *habu*, una forma di possessione malefica che è semplicemente la cerimonia di possessione terapeutica condotta in modo maldestro (Wagner, 1972, p. 156). I tabu del cibo che accompagnano il rituale Chihamba, tra gli Ndembu dell'Africa, impediscono ai partecipanti di «mangiare Chihamba» e tutto ciò che è associato a questo spirito (Turner, 1975, pp. 71s.). Il senso dell'errore rituale come mediazione mal riuscita trova espressione nella credenza dei Navajo secondo la quale gli spiriti spingono gli uomini a compiere tutto ciò che è tabu.

Ma il tabu, per quanto sia formulato negativamente, pone sempre l'accento sull'oggetto, sull'atto o sulla parola proibita. In genere si è portati a considerare l'oggetto del tabu per scoprire le ragioni o l'origine della proibizione. Così, ad esempio, il maiale appare un potenziale portatore di malattie, le suocere hanno potenzialmente numerosi conflitti d'interesse con i loro generi e il matrimonio tra parenti stretti può portare al manifestarsi di geni recessivi deleteri. Ma l'errore di questo tipo d'interpretazione emerge immediatamente se si considerano i seguenti esempi. Il tabu è in genere indiretto; il suo vero oggetto non è ciò che viene realmente proibito, quanto le circostanze sociali e culturali interessate dalla proibizione. I Kaluli ritengono veramente che i succhi della carne fresca non siano salutari per le donne e che anche i loro mariti dovrebbero evitarli, per solidarietà. Ma il divieto di mangiare carne fresca ha in realtà la funzione di costringere le persone sposate alla preparazione e allo scambio della carne affumicata con i parenti acquisiti. Questo tabu si affianca a un certo numero di altri tabu che restringono le relazioni interpersonali a poche categorie, culturalmente adeguate.

I Daribi, per fare un altro esempio, non hanno di fatto alcuna esperienza di suocere davvero fastidiose, dal momento che all'uomo sposato non viene mai concesso di vedere la suocera, né tantomeno di parlarle. Il tabu costringe in realtà ciascuna delle due parti a essere particolarmente consapevole dell'altra e a incanalare i propri sforzi per organizzare al meglio gli scambi tra le due parti. Attraverso il principio del «non avere alcun rapporto» viene di fatto instaurato un autentico rapporto!

Infine, quello che chiamiamo «tabu dell'incesto» costituisce veramente la sintesi di tutti i rapporti di parentela, che, nelle diverse culture, presentano diversa estensione e contenuto. Ciò che va considerato incestuoso, un parente o un rapporto, varia perciò notevolmente da una cultura all'altra. Ma il fatto di regolare i rapporti di parentela attraverso restrizioni, o se si preferisce tabu di parentela, è comune a tutte le culture, dal momento che costituisce l'essenza della parentela. Poco importa se queste proibizioni sono imposte dagli uomini o dalla divinità: i tabu rappresentano sempre le regole imperative della cultura stessa.

[Vedi anche *MANA*; *PURIFICAZIONE*, vol. 2; e *POTERE*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

E. Best, *The Lore of the Whare-Kohanga*, in «Journal of the Polynesian Society», 14/4 (1905), pp. 205-15; 15/1 (1906), pp. 1-26; 15/3 (1906), pp. 147-62; 15/4 (1906), pp. 183-92; e 16/1 (1907), pp. 1-12. Una vecchia, ma ancora classica, trattazione sul *mana* e sulla contaminazione tra i Maori.

E.S. Craighill Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu 1927. Sintesi superata, ma completa, con ampie sezioni sul *mana* e sul *tapu*.

Cl. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris 1962 (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964). Una trattazione stimolante e originale del simbolismo classificatorio e differenziante.

Margaret MacKenzie, *Mana in Maori Medicine. Rarotonga, Oceania*, in R.D. Fogelson e R.N. Adams (curr.), *The Anthropology of Power*, New York 1977, pp. 45-56. Un resoconto gradevole e istruttivo sull'uso del *mana* in una società ormai meccanizzata.

Ed.L. Schieffelin, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, New York 1976. Una ricerca etnografica su una singolare visione del mondo, con un'approfondita indagine sui tabu del cibo.

V. Turner, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca/N.Y. 1975. Un esame completo del rituale e della proibizione rituale, da parte della maggiore autorità in questo campo.

R. Wagner, *Habu. The Innovation of Meaning in Daribi Religion*, Chicago 1972. Un'opera sul valore simbolico del tabu e della proibizione rituale in una società della Nuova Guinea.

H. Webster, *Taboo. A Sociological Study*, Stanford/Cal. 1942. Ampia documentazione sui tabu e sulle relative usanze; lo stile è erudito e un po' sorpassato.

ROY WAGNER

TANGAROA è la divinità più importante tra gli dei «dipartimentali» della Polinesia. Nelle sue diverse forme, era venerato dalla maggior parte dei Polinesiani come dio principale e creatore del mondo. La sua popolarità, tuttavia, si basava soprattutto sul suo ruolo di sovrano dell'oceano. Tangaroa rappresenta l'origine e la personificazione di tutti i pesci; i suoi figli sono le creature marine. Spesso i marinai e i pescatori si rivolgevano a lui e, con il titolo di Tangaroa-whakamautai, veniva riconosciuto dai Maori della Nuova Zelanda come colui che controlla le maree.

Il contesto mitologico. Presso i Polinesiani le anime degli antenati continuano a vivere nella terra degli spi-

riti di Hawaiki, che è il luogo simbolico dell'origine del popolo polinesiano. La divinizzazione degli antenati fu probabilmente la prima forma di religione polinesiana. Mentre alcuni dei nomi degli dei erano diffusi in tutte le isole del Pacifico, la maggior parte degli dei polinesiani era composta da divinità essenzialmente locali. Le divinità polinesiane sono state classificate in quattro gruppi: supreme, «dipartimentali», tribali e familiari. Gli dei dipartimentali venivano classificati in base agli aspetti della natura che essi governavano. I principali dei dipartimentali – Tane, Rongo, Tu e Tangaroa – venivano spesso rappresentati nella mitologia della Polinesia orientale come i figli di Rangi (cielo) e Papa (terra). Le aree di influenza erano distribuite tra le quattro divinità dipartimentali, le quali, insieme agli antenati tribali, costituivano il pantheon della più antica mitologia polinesiana, condivisa da molti gruppi di isolani.

Spesso l'origine di queste divinità si faceva risalire agli antenati: come gli dei della mitologia greca, le divinità dipartimentali della Polinesia una volta erano state degli esseri viventi con desideri e passioni umane. In Polinesia si continuarono a creare dei fino all'avvento del Cristianesimo nelle isole del Pacifico all'inizio del XIX secolo. In generale lo studio dei miti e delle credenze religiose polinesiane si è basato su fonti fornite dai primi missionari, i quali non erano esenti da pregiudizi. Tuttavia, la religione e la mitologia dei Maori della Nuova Zelanda furono studiate sistematicamente e costituiscono perciò un'importante eccezione.

Il ruolo di Tangaroa. In Nuova Zelanda sembra che Tangaroa fosse venerato con diversi nomi, come Tangaroa-nui, Tangaroa-ra-vao, Tangaroa-mai-tu-rangi, Tangaroa-a-mua, Tangaroa-a-timu e Tangaroa-a-roto. Su altre isole polinesiane, Tangaroa era conosciuto come Ta'aroa, Tangaloa, Tanaroa e Kanaloa. Il ruolo di Tangaroa variava per via del fatto che gli dei principali venivano spesso unificati con divinità locali o familiari. Tangaroa, tuttavia, ha continuato a esistere indipendentemente come un dio principale nella maggior parte dei miti polinesiani e un culto specifico di Tangaroa si sviluppò parallelamente ad altre comuni pratiche di culto. Questo culto, a quanto pare, fiorì sulle isole nelle quali vi era un'affinità tra gli dei e gli antenati eponimi. Su alcune isole rimangono solo poche tracce di Tangaroa, ma l'importanza che aveva in passato è dimostrata dal fatto che egli figura in molti canti *fagu* (sacri):

O Tangaroa nell'immensità dello spazio
Spazza via le nubi di giorno
Spazza via le nubi di notte
Cosicché Ru possa vedere le stelle del cielo
Che lo guideranno alla terra del suo desiderio.

(Buck, 1938).

Tangaroa veniva rappresentato come un Essere supremo nella Polinesia occidentale e centrale, ma era venerato come dio del mare. Nelle Isole Samoa, Tangaroa era essenzialmente un creatore – l'essere che aveva creato le isole o che le aveva fatte emergere dalle profondità marine. Nella mitologia di Tonga, Tangaroa figura come il dio del cielo. Tui Tonga, il fondatore della stirpe reale di Tonga era onorato come discendente di Tangaroa. Lo si considerava quindi un essere sacro e in possesso dei grandi poteri attribuiti ai capi semidivini. Sebbene Tangaroa fosse considerato come un Essere supremo e come causa originaria a Samoa, nelle Isole della Società e nelle Hawaii, questa visione era quasi del tutto assente nel sistema di credenze delle isole polinesiane periferiche secondo E.S. Craighill Handy (1927).

Nelle Isole Cook si narrava che Tangaroa e Rongo fossero i figli gemelli dei genitori primari Papa e Atea (cielo). Si diceva anche che Tangaroa avesse preso moglie, Hina, nelle Isole Cook – un'idea diffusa in tutta la Polinesia. Sull'Isola di Pasqua, l'Ariki Mau (grande capo) era colui che possedeva il *mana* (potere) trasmesso in linea genealogica dagli dei ancestrali Tangaroa e Rongo. A Samoa si considerava Rongo come il figlio di Tangaroa e Hina. Pertanto il ruolo degli dei, così come i loro nomi, variano frequentemente da regione a regione.

In notevole contrasto con quanto detto sopra, vi è l'interpretazione di Tangaroa nelle Isole Marchesi, dove Tangaroa viene elevato allo stato di una divinità che combatté Atea per ottenere la supremazia. Tuttavia, un mito della creazione nelle Marchesi contiene molti riferimenti a Tangaroa semplicemente come dio del mare e dei venti. È probabile che lo *status* di Tangaroa sia decaduto in seguito alla crescente influenza dei missionari cristiani sulle isole. Nelle Hawaii, dove è chiamato Kaneloa, Tangaroa era meno importante rispetto agli altri dei dipartimentali. Questa sua minore importanza può essere dovuta al fatto che il popolo delle Hawaii ha successivamente riorganizzato il proprio pantheon per adattarlo al modello triadico del Cristianesimo, usando Kane (Tane), Ku (Tu) e Lono (Rongo) per formare una trinità.

Effetti della cristianizzazione. Come è facile aspettarsi, l'avvento degli Europei portò cambiamenti radicali nelle religioni polinesiane. Nelle Isole Australi, Tuamotu, Gambier e della Società, la gente riconosce ancora Tangaroa come dio del mare. Il contatto dei Polinesiani con gli Europei, tuttavia, e la successiva conversione di molti isolani al Cristianesimo, hanno distrutto l'autorità religiosa degli antichi dei. Perché mai, allora, Tangaroa è l'unico «sopravvissuto» tra le molte divinità polinesiane? La risposta è legata al fatto che per i Polinesiani, discendenti di grandi marinai, l'ocea-

no ha un'importanza vitale. I Polinesiani, che sono amanti della musica, continuano a cantare i loro antichi canti anche se non comprendono più del tutto il ruolo una volta svolto dalle parole di questi canti nelle loro tradizioni religiose. Gli antichi canti *fagu*, ancora conosciuti nell'estremo Oriente delle Isole Tuamotu, danno un'idea dei miti della creazione e di alcuni concetti religiosi che esistevano prima dell'avvento del Cristianesimo. Questi canti contengono non solo il nome di Tangaroa, ma anche i nomi di altri dei; persino gli dei ancestrali compaiono spesso nelle parodie. In generale, però, la graduale disintegrazione della società tradizionale isolana è coincisa con la morte degli dei polinesiani.

Questo cambiamento radicale fu intensificato dalla modernizzazione delle società isolane dopo la seconda guerra mondiale. Negli anni '60 del secolo scorso Tangaroa veniva menzionato solo in un canto parodico, usato per dare il benvenuto ai visitatori delle Tuamotu orientali:

> Discendiamo da Tangaroa Manini, siamo pronti per voi
> Ti amiamo Manini, con le benedizioni
> È arrivato nella nostra terra.
>
> (Hatanaka, 1976).

È possibile che un giorno anche il nome di Tangaroa non sia più conosciuto presso i Polinesiani. Allora si potrà dire che tutti gli dei sono ritornati nella terra di Hawaiki.

BIBLIOGRAFIA

P.H. Buck, *Vikings of the Sunrise*, New York 1938 (trad. it. *I Vichinghi d'Oriente. Le migrazioni dei Polinesiani*, Milano 1961).

E.S. Craighill Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu 1927.

E.S. Craighill Handy, *History and Culture in the Society Islands*, Honolulu 1930.

Sachiko Hatanaka, *A Study of the Polynesian Migration to the Eastern Tuamotus. Preliminary Report*, Kanazawa 1976.

SACHIKO HATANAKA

TIKOPIA, RELIGIONE DEI. Secondo la tradizione, la religione dei Tikopia era un sistema di proporzioni ridotte che riguardava credenze e rituali indigeni, caratteristico di circa un migliaio di persone che vivono su una remota isola postvulcanica a 12°18' latitudine sud, 168°49' longitudine est, nell'estremo versante orientale delle Isole Salomone. L'isola ha un'estensione di circa otto chilometri quadrati, il punto più alto raggiunge i 360 metri di altitudine; è ricoperta di vasti boschi, alberi di cocco e cycas (o palme da sago), alberi del pane e altre piante assai utili; vi si trovano estese coltivazioni di taro, manioca, igname e altri ortaggi da radice. I Tikopia sono pescatori esperti, sulla barriera corallina e in mare aperto. Un'importante fonte di alimentazione è il pesce volante, pescato in mare aperto di notte, al lume delle fiaccole, a bordo delle canoe per mezzo di retini con il manico lungo.

L'insediamento dei Tikopia è di tipo stanziale, formato da villaggi e borghi di case di legno (alcune delle quali fungevano fino a poco tempo fa da templi religiosi) con il tetto di foglie di palma, abitate da nuclei familiari spesso allargati. La struttura sociale è basata su gruppi legati da una discendenza di tipo nettamente patrilineare; a ciascun gruppo appartiene una serie di dimore nominali con diritti territoriali che comprendono frutteti e coltivazioni, amministrate dall'uomo più anziano ed ereditate principalmente secondo la linea maschile. Questi gruppi sono suddivisi in quattro clan, ognuno guidato da un capo, secondo il seguente ordine rituale di priorità: Kafika, Tafua, Taumako e Fangarere. Questi capi e i loro discendenti immediati costituiscono una classe sociale distinta dalla massa del popolo. Un tempo sussistevano degli ostacoli ai matrimoni tra queste classi, soprattutto tra le donne della classe superiore e gli uomini di condizione comune. All'interno del sistema tradizionale, i quattro capi erano considerati sacri (*tapu*); tuttora, alla loro persona sono attribuiti elementi di tabu, e si crede che le loro dichiarazioni formali abbiano un potere mistico. Durante gran parte del secolo scorso, tuttavia, lo sviluppo della cristianizzazione e, più di recente, il trasferimento dei Tikopia nel resto delle Isole Salomone, sempre più frequente, ne hanno modificato notevolmente il sistema sociale, economico e religioso.

Quanto a lingua e cultura, i Tikopia sono polinesiani; essi hanno molto in comune soprattutto con i popoli di Samoa e di Tonga e con le varie altre «enclavi» (*outlier*) del Pacifico occidentale. Quanto alla religione, tutti i Polinesiani sembrano solitamente condividere alcune credenze e pratiche principali che è possibile ritrovare anche in altri sistemi religiosi del Pacifico. Essi credono nell'esistenza di una parte invisibile dell'uomo, o anima, che, come nei sogni, ha facoltà di movimento limitate lontano dal corpo; ritengono inoltre che animali e piante possiedano un analogo principio vitale. Credono in un Aldilà (che ha luogo, nelle varie versioni, nel cielo, in mare o in una remota regione della terra) e nel culto degli spiriti degli avi fondatori, o di altri antenati influenti, e degli spiriti di origine sovrumana (o divinità), i quali, essi ritengono, hanno un ampio potere sui fenomeni naturali e sulla prosperità degli esseri umani. Credono, infine, nell'idea di una forza mistica capace di

un coinvolgimento, a livello personale, con potenti effetti sulle attività umane.

La religione tradizionale polinesiana ha manifestato notevole astrazione di pensiero e possibilità di simbolizzazione. In occasione delle offerte agli spiriti (di cibo, ad esempio) non era l'oggetto materiale a dover essere consumato ma l'essenza intangibile; gli alimenti quindi, una volta offerti, spesso erano nuovamente prelevati e mangiati dai partecipanti al rituale. I simboli materiali di divinità e antenati erano inoltre considerati come memoriali, figurazioni non reali di presenze invisibili. Le immagini antropomorfe delle divinità erano rare; le persone si accontentavano di pensare che i propri protettori spirituali fossero rappresentati in maniera invisibile da oggetti tangibili come pilastri di pietra, colonne dei templi, mazze da guerra oppure animali e piante viventi. Si credeva, tuttavia, che una divinità potesse occasionalmente manifestarsi attraverso un *medium* umano per comunicare profezie od oracoli, oppure per scegliere i tempi di un rito o guarire gli ammalati. Un momento particolarmente importante per tutte le manifestazioni religiose polinesiane era quello in cui venivano pronunciate formule di supplica, richiesta o preghiera agli antenati e agli dei. Per tali declamazioni era utilizzato un linguaggio liturgico, spesso considerevolmente enigmatico, per padroneggiare il quale occorreva una speciale formazione. Durante le cerimonie i partecipanti invocavano i nomi delle divinità, i cui appellativi segreti erano custoditi gelosamente alla stregua di strumenti di potere.

All'interno dell'insieme generale di credenze e pratiche religiose polinesiane e, andando ancora oltre, oceaniche, esisteva una grande diversità, legata in qualche modo alla dimensione, alle condizioni ambientali, alla storia e alla complessità strutturale di ciascuna comunità. Una notevole differenza esisteva, per esempio, tra il sistema di divinità di tipo «dipartimentale» delle grandi isole della Polinesia orientale e della Nuova Zelanda (in cui la responsabilità primaria degli dei Tane, Rongo, Tu e Tangaroa riguardava, rispettivamente, le foreste, le colture, la guerra e le creature marine) e quello, più frammentato e diversificato, caratteristico delle comunità più piccole della Polinesia occidentale (dove la responsabilità era demandata a divinità e antenati locali).

È difficile, tuttavia, rappresentare nel dettaglio l'intero ambito della religione polinesiana perché, da quasi un secolo e mezzo, tutti i grandi gruppi sono divenuti cristiani e gran parte della conoscenza religiosa tradizionale è andata perduta. Diventa, pertanto, importante la rilevazione dei dati riguardanti alcune piccole società polinesiane occidentali di cui Tikopia è, probabilmente, l'esempio più completo, visto che le convinzioni e i riti tradizionali si sono conservati in quel luogo fino a buona parte del XX secolo.

Nel più vasto ambito del Pacifico la descrizione e l'analisi dei Tikopia sono altresì indicative poiché questa popolazione presenta una descrizione condivisa di una serie di temi religiosi fondamentali: offerte e preghiere, comunione tra umano e spirituale espressa in varie forme, sacralizzazione di attività secolari, simbolizzazione di ruoli e ambiti maschili e femminili e, infine, relazione tra sacerdozio e struttura sociale e politica. Un'illustrazione dell'approccio cognitivo alla religione è dato anche nella descrizione del concetto di potere mistico (*mana*).

Concetti e rituali dei Tikopia. La religione dei Tikopia era tradizionalmente fondata sulla convinzione che un gruppo di esseri spirituali (*atua*) governasse la fertilità della natura e la salute e la prosperità del popolo. Tra gli *atua* erano inclusi gli spiriti dei funzionari defunti (i capi e i loro assistenti ministri del rito) e una serie di importanti divinità, comprese quelle legate ai clan principali, comunemente note come Te Atua i Kafika, Te Atua i Tafua e via dicendo, la cui origine e i cui rapporti erano descritti in elaborati racconti mitici. Tra essi vi erano poche divinità femminili, considerate talvolta benevole ma, più spesso, molto pericolose per gli uomini, e alcuni altri esseri dai poteri speciali come gli spiriti di bambini allo stato fetale, nati morti o abortiti. All'interno del pantheon dei Tikopia, la figura spirituale principale, Te Atua i Kafika, rivestiva una particolare importanza: si credeva che fosse vissuto da uomo mortale, come un capo ed eroe culturale, responsabile di molte istituzioni tradizionali dei Tikopia. Ucciso da un avversario nel corso di una lotta per il territorio, mentre giaceva morto rinunciò a una ritorsione violenta; ciò gli permise di elevarsi moralmente e di ottenere la posizione più alta tra gli dei. Ogni divinità importante dei Tikopia aveva molteplici nomi particolari, o titoli, che i capi religiosi mantenevano segreti, poiché era tramite l'invocazione del nome che la divinità avrebbe potuto essere persuasa ad ascoltare ed esaudire i desideri di chi la adorava quando questi le si rivolgeva con formule rituali. Nel corso del rito questi esseri spirituali non costituivano un gruppo indifferenziato, ma erano suddivisi secondo la conduzione dei clan e delle stirpi di cui, in un certo senso, erano considerati addirittura «possessori». Sebbene il sistema dei nomi o titoli multipli permettesse una condivisione e sovrapposizione considerevoli, e rappresentasse un'importante qualità dell'integrazione religiosa, ciascuno spirito aveva un legame sociale predominante.

Il sistema religioso dei Tikopia non era di tipo democratico, giacché nessun individuo comune poteva avvicinarsi ad alcuno spirito, ad eccezione di quelli del suo

più stretto parentado e dei suoi antenati. Ad accostarsi, in certa misura, alle divinità erano uomini e donne che avevano la prerogativa, in quanto «vasi degli spiriti» (ossia *medium*), di entrare in *trance*, ma le loro funzioni si limitavano prevalentemente a sanare gli ammalati e, occasionalmente, a mostrare in pubblico la grande potenza divina. I mediatori ufficiali con il mondo degli dei e degli antenati erano scelti secondo elementi di ordine sociale. A differenza delle grandi comunità polinesiane, tra i Tikopia non esisteva alcuna categoria distinta di sacerdoti la cui principale professione fosse costituita dalle funzioni religiose espletate. Coloro che erano a capo delle stirpi principali erano sacerdoti; comunicavano con le divinità e gli spiriti degli antenati tramite preghiere e oblazioni offerte in nome del popolo, oltre a svolgere i ruoli sociali secolari, ossia quelli di capostipite e amministratore principale delle terre, delle canoe e degli altri beni del gruppo. Essi, in quanto a capo delle stirpi principali dei quattro clan, erano sacerdoti eminenti. La responsabilità principale degli Ariki Kafika era il buon esito del raccolto di igname, gli Ariki Tafua erano responsabili del cocco, gli Ariki Taumako del taro e gli Ariki Fangarere dell'albero del pane. Capi e ministri dei riti, tuttavia, non eseguivano semplicemente singoli rituali per la fertilità agricola, la redditività della pesca e il benessere generale dei membri del proprio gruppo sociale, ma collaboravano anche sotto l'egida comune dell'Ariki Kafika nelle celebrazioni religiose o a beneficio dell'intera comunità.

Tra i Tikopia, il rito religioso di base era l'offerta della *kava* alle divinità. Come bevanda, la *kava* è un infuso ottenuto dalle radici, poste a macerare in acqua, di una pianta appartenente alla famiglia delle Piperaceae (*Piper methysticum*). Oggi a Tonga, a Samoa e nelle Figi la *kava* è preparata e bevuta in modo cerimoniale quale atto simbolico d'integrazione nel corso di eventi sociali, ma in tempi precristiani aveva anche una funzione religiosa. A Tikopia il liquido di *kava* non si beveva quasi per nulla, ma si offriva alle divinità come libazione: veniva riversato sul terreno ad accompagnare le preghiere per la prosperità. Per eseguire un'offerta rituale di *kava* un capo o anziano si purificava con bagni rituali, si cingeva di uno speciale perizoma e indossava una collana di foglie come segno di formale dedizione religiosa; metteva quindi in mostra le offerte di corteccia e prodotti alimentari che, con le libazioni, servivano come canale per invocare gli spiriti. Il linguaggio utilizzato era molto simbolico e formale; con un tono molto umile si invocava la povertà e ci si umiliava davanti alla divinità, usando anche frasi convenzionali come «mangiare gli escrementi del dio», un'espressione allegorica per indicare il consumo dei prodotti alimentari che, si credeva, la generosità divina metteva a disposizione.

L'Opera degli dei. Una caratteristica importante della religione tradizionale dei Tikopia era una serie di riti stagionali collettivi che comportava una complessa organizzazione di manodopera e la raccolta di grandi quantità di cibo destinato a finalità religiose. Questi cicli rituali stagionali possono essere denominati «l'Opera degli dei», una metafora utilizzata talvolta dai Tikopia per definire la maniera in cui, durante il periodo dei riti, il popolo spendeva tante energie in queste procedure simboliche.

Soggetto fondamentale dell'Opera degli dei era la periodica risacralizzazione di alcuni tra gli elementi più importanti della cultura dei Tikopia. Sotto l'auspicio della religione, canoe e templi erano ricostruiti e nuovamente dedicati alle loro funzioni pratiche, l'igname veniva raccolto e piantato e, dai rizomi della curcuma, veniva estratto un pigmento rosso, conservato per fini rituali. Non erano solo le finalità tecniche ed economiche a essere ammantate di una parvenza religiosa; l'Opera degli dei prevedeva anche un discorso pubblico ufficiale e rigorosamente etico, pronunciato secondo presupposti di grande santità, per istruire il popolo in merito al corretto comportamento da tenere in quanto membri della società tikopia. Il periodo si concludeva con danze rituali in cui, a solenni esposizioni mimetiche e intonazioni di antichi canti, seguivano rappresentazioni più informali, nelle quali uomini e donne, di notte al lume dei falò, potevano indulgere in riferimenti spesso scurrili a questioni sessuali, benché in maniera ancora assai controllata. Si pensava che questo aspetto della celebrazione, in parte catartica per propria natura, rappresentasse la tacita approvazione degli dei nei confronti dello svago umano. Alcuni aspetti di questo ciclo religioso paiono rammentare ciò che, secondo quanto si desume sulla base di informazioni frammentarie, furono i *makahiki* delle Hawaii o gli *inasi* di Tonga, benché il confronto riguardi il principio, piuttosto che il dettaglio.

Gran parte del ciclo rituale dei Tikopia si svolgeva in spazi assembleari sacri detti *marae* (termine largamente utilizzato in Polinesia) dove si trovavano lastre di pietra che fungevano da schienali o targhe per i sedili destinati ai capi e, contemporaneamente, da simboli e altari per specifiche divinità coinvolte negli eventi religiosi.

L'Opera degli dei presentava altre caratteristiche rilevanti per aiutare a completare il modello della nostra comprensione delle religioni oceaniche. La periodicità non era rigidamente calendariale, ma determinata piuttosto dalla grande alternanza stagionale tra gli alisei, che ogni anno nascevano da sud-est in aprile e cessavano in ottobre, e ciò che può essere definito un periodo monsonico variabile di venti leggeri nordoccidentali e periodi di bonaccia, in alternanza a tempeste occasionali o addirittura a cicloni tropicali. Le condizioni cli-

matiche che indicavano la diffusione dei riti erano rafforzate dall'osservazione dei movimenti di certe costellazioni come le Pleiadi, delle migrazioni degli uccelli e della spettacolare fioritura color rosso brillante dell'albero corallo (*Erythrina*). Ogni ciclo rituale durava circa trenta giorni (i Polinesiani contano altrettante «notti») ed era organizzato in maniera minuziosa, con rilevante impiego e scambio di generi alimentari, attingendo in maniera pressoché totale alla comunità secondo una vasta rete di rapporti sociali ed economici. In ciò, i capi e gli altri uomini eminenti avevano un ruolo speciale, che prevedeva spesso funzioni individuali da compiere con grande solennità. In realtà, due distinte funzioni dell'intera serie di cerimonie religiose parevano fornire l'occasione per l'espressione dello *status* personale e istituzionale e, per contrasto, per dimostrare la solidarietà della comunità attraverso la struttura piramidale della gerarchia politica.

L'Opera degli dei aveva una particolare qualità di santità attraverso l'autorità tradizionale. Il popolo dei Tikopia non aveva alcun mito particolare che narrasse la genesi del ciclo rituale; esso era descritto semplicemente come un'istituzione della divinità suprema, Atua i Kafika, in merito al quale esistevano molte storie in altri contesti, che ne spiegavano il potere soprannaturale e il timore reverenziale che gli era dovuto. Le cerimonie religiose principali di questo ciclo erano pertanto considerate una continuazione e una riproduzione di ciò che la divinità aveva iniziato; si compiva ogni sforzo possibile per accertarsi che queste fossero riprodotte in modo accurato e dettagliato, ed erano ritenute oltremodo sacre (*tapu*). L'intera serie dei riti era quindi, in un certo senso, una riaffermazione del valore della tradizione. Una volta che il ciclo era iniziato (il che era indicato dal rogo cerimoniale procurato con un bastoncino da fuoco) tutte le attività secolari altrove nell'isola subivano una drastica riduzione. La danza, l'attività ricreativa più comune e maggiormente apprezzata, era vietata come qualsiasi altro rumore forte, ad esempio i colpi inferti a un albero per abbatterlo (tale divieto era applicato con maggior vigore durante il periodo dei riti relativi al raccolto dell'igname in quanto questo ortaggio era simbolicamente associato alla persona del dio supremo). I tabu infine dovevano essere rimossi grazie a un'altra specifica cerimonia, nota come «liberazione della terra», che sottolineava con rumori deliberatamente fragorosi il contrasto con il precedente periodo di quiete. Fin dal mattino presto i bambini correvano intorno gridando e gli uomini emettevano degli ululati e urlavano dalle colline mentre si recavano al lavoro, e producevano rumori cupi e sordi percuotendo le enormi radici sporgenti dei castagni giganti tahitiani.

Durante la serie dei riti, grande attenzione era posta sulle qualità simboliche della tecnologia di base. Le canoe erano fondamentali per la pesca. Nel momento culminante dei riti dedicati alle canoe, le imbarcazioni venivano tirate giù dal ripiano dove erano poste all'interno del tempio del clan dedicato alle asce sacre, e quindi trasportate dai templi situati nell'entroterra al mare nel corso di un'impressionante marcia solenne. Durante le elaborate cerimonie dedicate alla *kava*, nelle recinzioni delle canoe sulla costa, le asce erano riconnesse alle canoe sacre. Queste asce sacre avevano lame bianche lucenti ricavate dalle valve di molluschi giganti lunghe fino a venticinque centimetri; erano utilizzate per intagliare le canoe dai tronchi d'albero prima dell'introduzione dei moderni strumenti all'inizio del XIX secolo, ma in seguito furono soppiantate dalle asce d'acciaio per i lavori propri della falegnameria. Sebbene oggi non abbiano alcuna utilità pratica, queste lame bianche di conchiglia per le asce ogni anno vengono puntualmente riconsacrate alle divinità, a simboleggiare l'importanza della costruzione delle canoe per la tutela della produttività della pesca (e in precedenza anche dei lunghi viaggi in mare).

Una delle più spettacolari rappresentazioni simboliche era un rito di comunione compiuto nel tempio Kafika dopo la raccolta dell'igname. Mentre una folla di uomini concitati attendeva nel tempio, un guardiano irrompeva con un paniere di igname, fumante di forno, e ne distribuiva uno a ogni partecipante che, dunque, si chinava e addentava il proprio igname. Nella gara che ne seguiva, il primo a deglutire un boccone emetteva un suono simile a uno schiocco, proclamandosi in tal modo vincitore di questa competizione d'ispirazione spirituale. Il capo dei Kafika stava seduto a guardare, come essere umano ma anche in qualità di vicario di Atua i Kafika, la divinità governatrice che, si credeva, osservava il tutto attraverso gli occhi del capo per controllare che il rituale da lui istituito molto tempo prima fosse eseguito ancora correttamente. Questa cerimonia era una vera e propria eucaristia (ossia un ringraziamento), con la tesi ulteriore che la sostanza dell'igname rappresentava il corpo della divinità, che così, in forma immanente, assisteva all'ingestione della propria materia simbolica (le implicazioni concettuali di ciò sono molto interessanti dal punto di vista comparativo).

Un altro caratteristico atto simbolico aveva avuto origine dal lavoro pratico di ricoprire con tappeti l'impiantito dei templi sacri. Annualmente, delle nuove stuoie ottenute da foglie di cocco intrecciate sostituivano quelle vecchie ormai lise. Il procedimento con cui ciò avveniva non era affatto casuale: ogni tappeto era dedicato a un celebre antenato, poteva essere offerto solo da un uomo che mangiava del cibo proveniente dai giardini o frutteti coltivati da quell'antenato ed era con-

siderato un segno di riconoscimento formale e di gratitudine nei confronti dell'antenato per il suo aiuto spirituale nel mantenimento della fertilità dei terreni.

L'importanza fondamentale dell'Opera degli dei consisteva in parte nel fornire legittimità e una dimensione religiosa alla vita economica e sociale del popolo dei Tikopia. Essa rafforzava la ripartizione di base dei ruoli sessuali tramite la rappresentazione di alcuni compiti come doveri e privilegi contemporaneamente, convalidati da esempi mitici e conservati da tabu. I compiti femminili includevano l'intrecciare stuoie, lavoro che si svolgeva talvolta in ambienti proibiti agli uomini; d'altro canto, le donne non erano ammesse nei luoghi in cui erano costruite le canoe, oggetti essenzialmente associati al lavoro maschile. I forni in terracotta dei Tikopia, i quali utilizzavano pietre calde per cuocere il cibo, richiedevano l'utilizzo di una sorta di presine da forno, ottenute attaccando insieme delle grandi foglie. La raccolta di tali foglie era un compito peculiare dell'Opera degli dei; era svolto dalle donne, le quali si muovevano nei frutteti in silenzio, senza comunicare con gli uomini. Poiché esse erano identificate con la divinità femminile, loro patrona, sarebbe stato oltremodo improprio, se non addirittura pericoloso, se gli uomini avessero parlato loro. Una volta che le presine erano state fissate insieme venivano consacrate, sempre in silenzio, nel corso di una cerimonia della *kava*, sottolineando così l'importanza del forno nel culto del cibo per i Tikopia e l'importanza del ruolo delle donne in cucina, un compito che esse condividevano con gli uomini. L'Opera degli dei richiamava particolare attenzione anche verso questioni di controllo della popolazione in relazione alle risorse alimentari, grazie a una solenne cerimonia pubblica con cui si ordinava al popolo di limitare il numero dei figli.

L'Opera degli dei aveva altre funzioni, non soltanto relative a questioni economiche. Per gran parte della loro vita i Tikopia veneravano gli dei a distanza. Le sedute spiritiche condotte dai *medium* fornivano occasionalmente alle famiglie contatti maggiormente diretti con il mondo invisibile.

Uno dei più imponenti eventi dell'Opera degli dei era invece una grandiosa apparizione pubblica della divinità principale, Atua i Kafika, nella persona del suo *medium* ufficiale. Cinto di un perizoma nuovo, con strisce rosse di curcuma a segnargli le braccia e il ventre, una striscia nero carbone sulla fronte e un enorme ciuffo di foglie a ornargli la schiena, costui improvvisamente appariva sul *marae* e, in stato di *trance* e utilizzando un linguaggio formale, si rivolgeva al popolo radunato mentre questo rimaneva muto dinanzi alla terrificante presenza del proprio dio supremo. Una simile occasione cerimoniale contribuiva a trasmettere ai Tikopia l'interesse che essi credevano gli dei avessero per le faccende umane. Le esibizioni rituali in generale erano anche una notevole forza d'integrazione politica. Le famiglie della stessa stirpe sostenevano i propri capi anche per mezzo di tributi di manodopera e alimenti; allo stesso modo questi *leader* sostenevano il capo del loro clan. Questi ultimi capi, infine, attraverso elaborate istituzioni interconnesse di scambio alimentare e culto collettivo, giungevano all'interdipendenza e al riconoscimento comune della posizione del dio supremo in cima al sistema religioso e, contemporaneamente, del suo rappresentante, unico capo, all'apice del sistema politico.

Religione moderna. L'avvento del Cristianesimo a Tikopia portò con sé un cambiamento radicale. Nel 1955, dopo aver perso terreno per circa trent'anni, la religione tradizionale era stata completamente abbandonata a favore della nuova fede, la quale era stata divulgata dalla Melanesian Mission (ora assorbita nella Provincia anglicana della Melanesia). Tutti i Tikopia oggi sono nominalmente cristiani e, con poche eccezioni, appartengono alla Chiesa anglicana melanesiana. Il sacerdote cristiano locale (in un primo momento uno straniero, pur proveniente dalla Melanesia, ma oggi un Tikopia) è la guida religiosa, sostenuta dagli insegnanti della missione locale, e le chiese locali sono il centro dell'interesse religioso, mentre gli antichi templi cadono in rovina. I capi tradizionali sono semplicemente membri della congregazione ecclesiastica, e condividono giorno per giorno con i dirigenti della Chiesa molte decisioni relative a questioni secolari. I capi, tuttavia, mantengono un potere cruciale per quanto riguarda gli affari esterni, e la loro devozione alla Chiesa ha fatto sì che i sistemi politici e religiosi di Tikopia, sebbene non siano più così uniti come in passato, fossero tuttora capaci di adattarsi armoniosamente.

Conversione al Cristianesimo. Il relativo isolamento di Tikopia ha protetto questa piccola isola da iniziali intrusioni da parte di colonizzatori, commercianti e missionari (i primi contatti iniziarono nel 1858), ma gli stessi Tikopia scoraggiavano gli estranei dallo stabilirsi sulla loro isola. Ciò tenne i missionari lontani fino al 1907. Laddove gran parte del resto della Polinesia e della Melanesia era stata cristianizzata dagli Europei, il primo missionario residente di Tikopia fu un uomo delle Isole Banks, un melanesiano. Ciò probabilmente alterò in una certa misura l'impatto di una nuova religione. Mentre in altre parti del Pacifico la superiorità tecnologica degli Europei (pensiamo ad esempio alle pistole) portò ad alcune conversioni piuttosto rapide, a Tikopia il primo missionario non fu bianco né particolarmente ben attrezzato. I Tikopia gli diedero un nome tikopia, Pa Pangisi (dalle Isole Banks), ed egli sposò una donna tikopia. Trascorse tutta la sua vita con i Ti-

kopia e i suoi figli maschi si sottomisero a tutti i riti di virilità, esattamente come tutti i ragazzi dell'isola.

Pa Pangisi era un missionario della Melanesian Mission, la Chiesa anglicana della Melanesia. Egli si stabilì nella parte sottovento dell'isola, dove viveva uno dei quattro capi, Ariki Tafua. Costui si convertì al Cristianesimo, seguito da un gran numero di sottoposti appartenenti al suo clan. Pa Pangisi stabilì alcune modifiche alle pratiche tradizionali: dissuase i giovani dal farsi crescere i capelli e dal partecipare alle danze pagane. Inoltre sostenne la necessità del matrimonio tra giovani che avevano relazioni sessuali. A tal riguardo, la sua opinione sul sesso al di fuori del matrimonio, sviluppata attraverso l'ottica cristiana, non teneva in considerazione la logica pragmatica alla base dei rapporti umani a Tikopia: nella piccola isola la necessità di controllare la popolazione era già inclusa nelle esortazioni dell'Opera degli dei. Era questo il motivo per cui solo al primogenito era permesso di sposarsi (presupponendo il «matrimonio» la procreazione); ai figli minori era concesso di avere rapporti sessuali ma non una prole, la qual cosa era garantita per mezzo dell'aborto o dell'infanticidio. L'insistenza di Pa Pangisi sul matrimonio per tutte le coppie sessualmente attive produsse un'esplosione demografica. In circa trent'anni la popolazione aumentò del 50% per poi subire un rovinoso calo in seguito a un ciclone, quando la capacità di sostentamento e di recupero dell'isola fu ridotta allo stremo.

L'Opera degli dei aveva anche coinvolto nella partecipazione ai riti la maggior parte della popolazione. Nel 1955 solo uno dei capi, Tafua, era diventato cristiano, ma tra la gente comune si erano convertite molte persone cui era stato pertanto vietato di prendere parte ai riti delle antiche credenze. Ciò significava che i restanti tre capi pagani non avevano materiale né sostegno umano sufficiente per compiere i riti nella maniera ritenuta più appropriata. L'unità del popolo per il bene della terra era al centro delle convinzioni dei Tikopia: i capi pagani, sempre pragmatici, si riunirono e decretarono che si sarebbero convertiti al Cristianesimo per il bene della terra.

Esistono due versioni di tale decisione. La prima proviene dalla documentazione etnografica di Firth e James Spillius, i quali nel 1952 e 1953 furono a Tikopia per condurvi le loro ricerche. Essi accertarono che un capo fu battezzato da Pa Pangisi, il quale aveva preso moglie nell'ambito della famiglia di questo capo, ma gli altri due capi insistettero sul fatto che la loro ammissione nella Church of Melanesia dovesse essere espletata dal vescovo. Venne dunque inviato a Honiara, città capitale delle Isole Salomone, un radiomessaggio per chiedere al vescovo di recarsi a Tikopia, e la nave della missione, la *Southern Cross*, salpò. Gli altri due capi e la quasi totalità dei loro clan a quel punto furono battezzati e divennero anglicani. Solo una vecchia donna rifiutò, sostenendo che suo marito era morto da pagano e lei avrebbe fatto altrettanto. Non è noto fino a che punto si possa parlare di profonda comprensione dottrinale benché, com'è stato notato, Ariki Taumako non avesse rifiutato, da un punto di vista intellettuale, i suoi antichi dei ma avesse deciso semplicemente di non adorarli più. Nonostante ciò i vecchi templi furono abbandonati al decadimento, le asce rituali furono distrutte o sepolte e nuove chiese furono costruite nelle aree centrali di molti villaggi. I capi non guidavano più i rituali ma erano semplici membri della congregazione. Il primo sacerdote fu il melanesiano Pa Pangisi, ma prontamente i Tikopia si organizzarono per formare alcuni dei loro uomini al fine di farli diventare sacerdoti anglicani o frati dell'ordine francescano. Da allora, a Tikopia sacerdoti e catechisti sono stati in gran parte originari del luogo.

La seconda storia riguardante la conversione finale dell'isola è coerente con una società che andava assumendo il controllo della propria storia e anzi, per certi versi, la riscriveva. Questa versione, documentata nel 1980, suggerisce che la cristianizzazione da parte degli anglicani, più che un caso storico, fu una scelta deliberata. Secondo questa versione, i capi esaminarono tutte le religioni allora praticate nelle Isole Salomone. Respinsero il Cattolicesimo perché il divieto di sposarsi per i sacerdoti era secondo loro una pratica innaturale. Respinsero gli avventisti del settimo giorno, a cui si erano convertite le popolazioni di Rennell e Bellona, altre due eccezioni polinesiane nelle Salomone, perché le limitazioni imposte dal regime dietetico di questa religione non erano realistiche. I capi ritennero, fu detto, che l'Anglicanesimo fosse meno problematico e che, dunque, l'isola sarebbe diventata anglicana.

Il sacerdote, l'unico sull'isola per varie chiese, si spostava nelle varie parrocchie che portavano, secondo la tradizione anglicana, i nomi dei santi. In assenza del sacerdote, i catechisti o uomini anziani d'alto rango potevano guidare i culti di preghiera nelle altre chiese. La nave della missione veniva una volta l'anno per cresimare i giovani, mentre il sacerdote e altri funzionari della Chiesa lasciavano l'isola una volta l'anno per il sinodo. Varie parti dell'ordine del culto e alcuni Vangeli furono tradotti in lingua tikopia e il culto in cui si celebrava la comunione sacramentale era sempre officiato nella lingua locale. Tuttavia, nella pratica religiosa si insinuarono elementi che erano puramente tikopia. Alle donne, cui a Tikopia non era riconosciuto alcun diritto politico o economico né in merito a questioni domestiche, non era consentito avere alcun ruolo nemmeno nella Chiesa, e i gruppi femminili come la Mothers' Union erano attivamente ostacolati. Durante il ciclo

mestruale le donne erano escluse dai riti tradizionali e persino dalle danze; frequentare la chiesa in quella condizione era loro tecnicamente vietato, la qual cosa era considerata più un sollievo che un'esclusione.

I primi sacerdoti erano maggiormente rigidi in merito alla dottrina e le cerimonie associate all'Opera degli dei erano specificamente vietate. Tuttavia, dal 1980 fu reintegrata la cerimonia in cui si preparava la curcuma, ossia la spezia ottenuta dai rizomi di una pianta simile al giglio. Il sedimento giallo ottenuto è infatti adoperato nella preparazione del cibo, mentre la parte color arancio brillante viene mescolata con olio di cocco per ottenere un pigmento con cui dipingere il corpo e i tessuti. La curcuma era utilizzata per tracciare dei segni sul corpo in occasione di ogni rito di passaggio, ma anche per decorare i danzatori e i loro indumenti di corteccia, gonne o perizomi. Era chiamata «il profumo degli [antichi] dei» e si credeva, tradizionalmente, che richiamasse il favore attento delle divinità a riguardo di qualunque attività fosse in corso. Giudicata di poco pregio ma necessaria, durante il periodo in cui non fu prodotta a Tikopia la curcuma veniva importata da un'altra isola. La produzione a Tikopia comportava una rinuncia rituale alla vita quotidiana e una serie di tabu e complesse restrizioni da seguire nell'arco delle due o tre settimane di durata del procedimento, per dirigere il quale i capi o i loro ministri del rito assumevano ancora una volta i propri ruoli tradizionali.

Nel 1980 il più anziano dei quattro capi, Ariki Taumako, l'unico ad aver preso parte ai rituali tradizionali, era ancora vivo. Il suo corredo rituale era conservato sul retro della sua residenza principale, in una piccola casa che egli definiva un «museo», verso cui lanciava regolarmente una piccola offerta di cibo. Egli ricordava e usava ancora le sue invocazioni agli dei del mare, che erano responsabilità del suo clan quando la gente era costretta a prendere la nave interinsulare per lasciare Tikopia. Tuttavia, in seguito egli morì, e due o tre generazioni sono passate da quando gli antenati degli attuali capi praticavano gli antichi rituali. Il loro ricordo esiste solo nella documentazione di Firth.

Gli interventi del primo missionario in merito alle misure di controllo delle nascite a Tikopia comportarono un aumento della popolazione insostenibile per l'isola. Dalla fine degli anni '60 del secolo scorso le persone hanno lasciato l'isola per raggiungere altre parti delle Salomone, fondando insediamenti stabili prima nelle Isole Russell, in seguito a Makira e, in maniera sempre crescente, nella capitale delle Isole Salomone, Honiara. Qui gli uomini provenienti da Tikopia hanno sposato talvolta donne melanesiane, la cui conoscenza del Cristianesimo e i cui usi, compresi quelli relativi alle donne, erano diversi dall'esperienza tikopia. Nel villaggio tikopia di Nukukaisi a Makira, una donna melanesiana in procinto di sposarsi divenne presidente della Mothers' Union per la metà superiore dell'isola. Alcune donne tikopia (soprattutto le parenti del marito di questa donna) aderirono all'associazione e si assunsero alcune responsabilità per questioni come la biancheria da chiesa, cosa che non era utilizzata a Tikopia perché non esisteva un'economia basata sul denaro. Nel frattempo, i Tikopia nella città di Honiara erano stati esposti a una varietà di sette, e soprattutto i giovani uomini erano stati attratti dalle religioni che prevedevano attività giovanili come ad esempio la danza. Mentre l'Anglicanesimo rimane praticamente l'unica religione sull'isola, i Tikopia residenti in altre parti delle Salomone hanno iniziato a seguire altre confessioni, tra cui i testimoni di Geova e il Mormonismo, mentre altri hanno del tutto abbandonato la pratica religiosa.

BIBLIOGRAFIA

R. Firth, *We, the Tikopia*, London 1936 (trad. it. *Noi, Tikopia. Economia e società nella Polinesia primitiva*, Bari 1976).

R. Firth, *The Work of the Gods in Tikopia*, London (1940) 1967, 2ª ed.

R. Firth, *The Fate of the Soul. An Interpretation of Some Primitive Concepts*, Cambridge/UK 1955.

R. Firth, *History and Traditions of Tikopia*, Wellington 1961 (Memoirs of the Polynesian Society, 33).

R. Firth, *Tikopia Ritual and Belief*, Boston 1967.

R. Firth, *Rank and Religion in Tikopia*, Boston 1970.

R. Firth e J. Spillius, *Study in Ritual Modification. The Work of the Gods in Tikopia in 1929 and 1952*, London 1963 (Royal Anthropologic Institute of Great Britain and Ireland Occasional Paper, 19).

Judith Macdonald, *The Tikopia and «What Raymond Said»*, in S.R. Jaarsma e Marta A. Rohatynskyj (curr.), *Ethnographic Artifacts. Challenges to a Reflexive Anthropology*, Honolulu 2000, pp. 107-23.

RAYMOND FIRTH

[Il paragrafo Conversione al Cristianesimo si deve a JUDITH MACDONALD (2005)].

TJURUNGA. Il termine *tjurunga*, in origine una parola aranda che indicava un particolare tipo di oggetto sacro-segreto (una lastra di pietra incisa), oggi, nella letteratura antropologica, indica una grande varietà di oggetti religiosi aborigeni australiani (sostituendo inoltre il termine *churinga*). Il termine può assumere vari significati, riferendosi non solo agli oggetti di legno e pietra a cui si limitava originariamente, ma anche a *bull-roar-*

er, pitture su terreno, pali rituali, copricapi, e canti religiosi (Strehlow, 1947, pp. 84ss.).

Gli oggetti *tjurunga* sono diffusi in tutta l'Australia centrale, meridionale e occidentale, e nel Northern Territory. Normalmente sono oggetti sacri-segreti, e possono essere visti solo dagli uomini iniziati, sebbene in alcuni casi anche le donne possiedano tavole religiose. In ogni caso, i *tjurunga* sono strettamente collegati agli esseri mitici e totemici del *Dreaming*. [Vedi *DREAMING*]. Questi esseri modellarono le caratteristiche geografiche del territorio aborigeno e crearono gli esseri umani, considerati come i loro discendenti spirituali. Inoltre stabilirono alcune regole sociali e i rituali religiosi. Dal punto di vista spirituale, i personaggi del *Dreaming* sono ritenuti vivi oggi come lo erano in passato, e la loro importanza perdura. Essi continuano a vivere spiritualmente attraverso gli oggetti sacri. Spesso si pensa che i *tjurunga* rappresentino esseri mitici particolari, e che le loro incisioni indichino località specifiche ed eventi ad esse collegati. Alcuni *tjurunga* non sono tuttavia decorati.

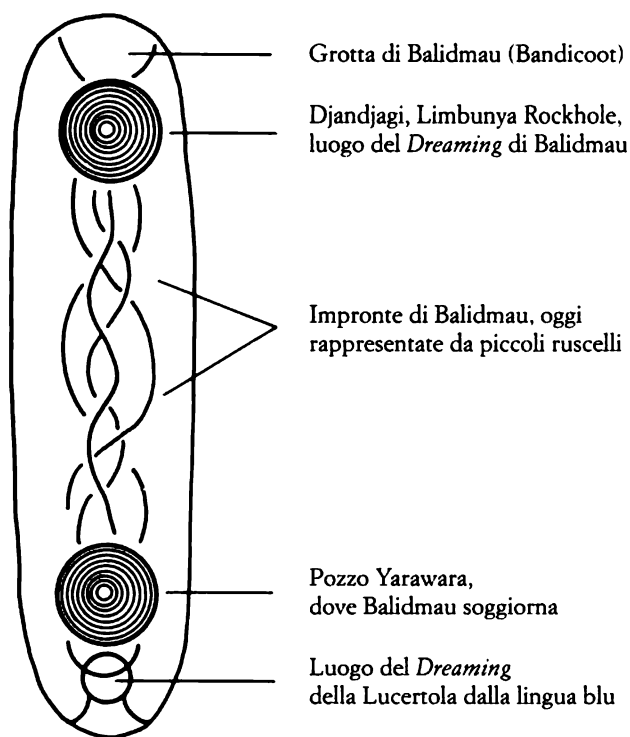
I *tjurunga* di pietra sono piastre ovali di varie dimensioni, possono essere lunghi da nove a più di cinquanta centimetri, e sono per lo più incisi su entrambi i lati. Oggetti in legno di dimensioni inferiori sono decorati

FIGURA 1. *Tjurunga*. Schizzo di tavola religiosa raffigurante due esseri del *Dreaming*, Bandicoot e Lucertola dalla lingua blu.

in modo simile, ma hanno sezione lenticolare e allungata, con le estremità arrotondate. Tavole di dimensioni superiori, lunghe tra i due e i tre metri, sono ottenute da sezioni di tronchi d'albero. Piatte o lievemente concave sul lato inciso, sono convesse sull'altro. Normalmente veniva usato l'incisivo inferiore di wallaby per incidere i *tjurunga* di pietra e di legno. Oggi si preferisce utilizzare raspe di acciaio per modellare la forma di base e scalpelli per realizzare il disegno. L'incisione dei *tjurunga* è accompagnata da canti relativi ai miti collegati al motivo rappresentato, ed è un atto rituale di per sé. La conoscenza di tali canti è custodita da membri di gruppi locali particolari, responsabili nel mantenere e nel riprodurre la varietà di emblemi e disegni collegati al proprio territorio. I gruppi con essi imparentati collaborano in un complesso sistema di condivisione di informazioni rituali tra membri di gruppi sociali simili.

I *tjurunga* hanno un profondo significato religioso nelle odierne culture aborigene del deserto. Decorati con incisioni di linee sinuose, cerchi concentrici, tratteggi incrociati, zigzag (vedi figura 1), e, più raramente, con disegni naturalistici quali impronte di uccelli e animali e immagini umane stilizzate, costituiscono una dichiarazione, sintetica e convenzionale, di occupazione, utilizzo e possesso della terra, vista in termini di specifiche aree associate a specifici esseri mitici, che hanno oggi i loro rappresentanti viventi. Le credenze riguardanti l'origine dei *tjurunga* variano a seconda della cultura (Davidson, 1953; Strehlow, 1964). Fondamentalmente, però, si pensa che i *tjurunga* siano stati creati da esseri mitici o che rappresentino aspetti tangibili dei loro corpi, o qualcosa di direttamente collegato a essi. Praticamente in ogni caso il *tjurunga* serviva come veicolo in cui risiedeva parte dell'essenza spirituale di un essere mitico. Alcuni *tjurunga* in pietra, in particolare quelli con i disegni consumati o quelli privi di disegni, sono ritenuti vere e proprie metamorfosi di esseri mitici, e, a livello rituale, possono essere importanti per vari gruppi socio-dialettali. Normalmente, comunque, un *tjurunga* è personale; è legato sia agli uomini che alle donne, e simboleggia i loro legami mitici: gli uomini custodiscono quelli delle donne del proprio gruppo locale. Per quanto riguarda gli uomini, i *tjurunga* rivestono un ruolo importante nel concepimento, nell'iniziazione e nella morte.

Nonostante possano produrre *tjurunga* di pietra per gli uomini della generazione successiva, gli Aranda creano in realtà repliche di quelli vecchi, rimanendo fedeli alla propria tipologia mitica e topografica. In altre parole, i nuovi *tjurunga* devono corrispondere a quelli relativi al luogo in cui una persona è stata concepita e/o al suo gruppo locale. Nel Deserto Occidentale, gli Aborigeni credono che tutte le pietre *tjurunga* abbiano ori-

gine soprannaturale: tali gruppi producono perciò solo tavole sacre di legno. I novizi ricevono piccole tavole di legno o *bull-roarer* durante le fasi finali della loro iniziazione. Tali oggetti simboleggiano l'accettazione nella vita religiosa del gruppo. Solo dopo alcuni anni vengono mostrati ai giovani iniziati i *tjurunga* del loro gruppo. In seguito, essi possono preparare e incidere oggetti simili, da soli o con un parente prossimo che condivida gli stessi legami mitici.

I disegni raffigurati su questi oggetti religiosi sono simili a quelli sui *woomera*, su alcuni scudi, sui ciondoli di *pearl-shell*, e su vari ornamenti per il capo (tutti utilizzati o indossati pubblicamente, contrariamente agli oggetti rituali veri e propri). Ovviamente, sono la forma e lo scopo di un oggetto, più che le sue decorazioni, a indicare se si tratti di un oggetto sacro-pubblico o sacro-segreto (vedi Berndt, Berndt e Stanton, 1982, pp. 114-16). Attraverso una struttura ripetitiva e simbolica, i disegni rappresentano una particolare zona territoriale legata a un artista, la sua relazione mitica con essa, e alcune caratteristiche geomorfologiche della zona (vedi figura 1). Inoltre, poiché gli esseri mitici vedevano la terra dall'alto, il territorio è rappresentato guardandolo dall'alto, e non orizzontalmente a livello del suolo. Alcuni Aborigeni del Deserto Occidentale credono che gli spiriti degli uomini che vivono lontano dal proprio territorio viaggino in cielo sulle loro tavole sacre durante il sonno. Perciò anche loro vedono la terra dall'alto.

Gli stessi disegni che appaiono sui *tjurunga* sono riprodotti in ocra sui corpi dei partecipanti ai rituali. A seconda della zona e del rituale, solchi e colline sono realizzati usando ocra rossa e sangue, su cui si applicano delle piume: anche questi disegni rappresentano versioni stilizzate del territorio nel suo contesto mitico. In simili occasioni, i *tjurunga* vengono appesi ai pali totemici o inseriti nei copricapi degli uomini. Siccome sono considerati ritualmente e mitologicamente vivi, questi oggetti stanno a indicare la presenza dell'essere mitico in forma spirituale.

La funzione principale dei *tjurunga* è di fornire una rappresentazione tangibile e visibile dell'identità personale e sociale. In realtà, però, c'è molto di più. Attraverso i legami dei personaggi mitici con la terra, il *tjurunga* afferma e riafferma i diritti di un gruppo su un territorio. Tali oggetti sono sempre conservati vicino ai luoghi a cui appartengono, luoghi che fanno parte di territori appartenenti a gruppi diversi. I membri di questi gruppi sono i custodi dei *tjurunga* sul loro territorio. Quando gli Aborigeni lasciarono le proprie terre in seguito al contatto con gli Europei e si stabilirono presso le missioni o comunità controllate dal governo, portarono con sé alcuni oggetti sacri, lasciandone altri nei luoghi mitici cui appartenevano. I *tjurunga* di piccole dimensioni sono spesso trasportati da un luogo all'altro quando i gruppi si riuniscono per i grandi rituali a cui partecipano uomini e donne. Nel Deserto Occidentale, questi raduni, da cui sono bandite le espressioni di ostilità, costituiscono un'occasione per risolvere conflitti interpersonali o tra gruppi.

Tutti i *tjurunga*, che siano di pietra o di legno, godono di rispetto e devozione. Ad esempio, agli uomini che hanno completato le fasi dell'iniziazione possono essere rivelate tavole custodite in particolari luoghi. Tale rivelazione deve essere fatta alla presenza di un anziano che goda del diritto religioso di mostrare le tavole e spiegarne il significato. Le tavole vengono preparate per simili occasioni da un piccolo gruppo di anziani che le ungono con grasso e ocra rossa: sono trattate come creature viventi. Mentre ci si avvicina al luogo, gli uomini a cui verranno mostrate le tavole accarezzano la testa e la schiena degli anziani con delle piccole frasche. Si pensa che ciò isoli il potere insito nei *tjurunga*, potenzialmente pericoloso per chi non è pronto al contatto con esso. Vengono cantate e spiegate canzoni mitiche, e premuti gli oggetti sul corpo degli uomini che li vedono per la prima volta. L'atto indica la condivisione del potere, considerato eterno e simboleggiato dagli oggetti *tjurunga*.

BIBLIOGRAFIA

R.M. Berndt, *Australian Aboriginal Religion*, I-IV, Leiden 1974. Prima panoramica generale sulla religione aborigena australiana. Opera riccamente illustrata, include fonti iconografiche.

R.M. Berndt, Catherine H. Berndt e J.E. Stanton, *Aboriginal Australian Art. A Visual Perspective*, Sydney 1982. Vasta analisi dell'arte aborigena tradizionale e innovativa nel suo contesto socio-culturale. Opera illustrata.

D.S. Davidson, *The Possible Source and Antiquity of the Slate Churingas of Western Australia*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», 97/2 (1953), pp. 194-213. Nonostante sia basato su una limitata quantità di materiale, questo articolo continua a essere l'unico studio significativo sui *tjurunga* del Western Australia.

B. Spencer e F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London (1899) 1938, rist. Uno dei primi studi delle società aborigene dell'Australia centrale. Presenta molto materiale relativo a tradizioni non più esistenti. Particolarmente ricco di descrizioni del rituale degli Aranda.

Th.G.H. Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne 1947. Discute l'ampio concetto aranda riguardante il termine *tjurunga*, con numerosi esempi rituali.

Th.G.H. Strehlow, *The Art of the Circle, Line and Square*, in R.M. Berndt (cur.), *Australian Aboriginal Art*, New York 1964, pp. 44-59. Offre un'analisi dell'iconografia dei *tjurunga* dell'Australia centrale, soprattutto aranda, e la confronta con quella delle tavole sacre del Deserto Occidentale.

JOHN E. STANTON

UNGARINYIN, RELIGIONE DEGLI. Parlare del sistema religioso, dei riti e delle credenze del gruppo «tribale» o linguistico noto col nome di Ungarinyin (Ngarinyin) equivale ad analizzare la cultura intellettuale e spirituale di un gruppo aborigeno che, come un'unità tradizionale coesa, è quasi del tutto scomparso. Ad esempio, ai ricercatori della spedizione Frobenius del 1938 (tra cui erano i principali autori di opere etnografiche riguardanti questi gruppi, Helmut Petri per gli Ungarinyin e Andreas Lommel per gli Unambal) fu riferito che i raduni cerimoniali e rituali del 1928 potevano attrarre ancora diverse centinaia di adulti; dal tempo della spedizione, tuttavia, solo circa cento persone si riunirono per una cerimonia che coinvolgeva i cinque principali gruppi linguistici dell'area del Kimberley nell'Australia nordoccidentale (Petri, 1954, p. 8).

Gli Ungarinyin abitavano il vasto territorio tra le King Leopold Ranges e il corso inferiore del Prince Regent River. Tra i diversi popoli con i quali condividevano molti aspetti della loro cultura materiale e spirituale vi erano gli Unambal, i quali abitavano le aree settentrionali e nordorientali del bacino del Prince Regent River, e i Worora, che vivevano nella regione fra il basso Prince Regent River e il Glenelg River. Tra il 1940 e il 1955, questa cultura e la relativa visione del mondo per poco non cessarono di esistere, tanto a causa dell'impatto della cultura europea sul sistema di valori degli Aborigeni (che provocò un crollo degli ordinamenti strutturali della società e il conseguente abbandono delle conoscenze e delle classificazioni tradizionali che legavano la struttura sociale all'ambiente naturale e sociale, interamente legittimato dal mito) quanto per l'impatto dei culti nuovi (ad esempio movimenti come il Kurangara) propri di gruppi linguistici numericamente più forti e probabilmente più resistenti, i quali per molto tempo invasero l'altopiano del Kimberley.

Questo secondo fenomeno, cioè la sostituzione, da parte delle popolazioni del Kimberley, delle proprie credenze tradizionali con religioni straniere, fornisce all'osservatore la comprensione dei processi di acculturazione e assimilazione, nonché di fusione, delle visioni del mondo che avrebbero potuto costituire una caratteristica dell'intera regione. Il sistema religioso tradizionale degli Ungarinyin è innegabilmente una mescolanza di vari culti nuovi con diversi strati più antichi, la cui fusione non è sempre priva di incoerenze. A questo problema se ne aggiunge uno più grande: qui, come per altri popoli del Kimberley, la religione va considerata nel suo complesso, poiché ciascun gruppo locale ha i propri centri cultuali e personaggi mitici peculiari. Fin dal tempo dell'occupazione europea, molti clan sono scomparsi e con loro è stata annientata la conoscenza dei loro culti e miti locali, che solo essi avevano il diritto di allestire e trasmettere (l'eredità spirituale di un gruppo indigeno è proprietà comune di quel determinato gruppo). In queste circostanze non sempre è possibile comprendere i più piccoli dettagli di un sistema.

Questa regione era conosciuta al mondo esterno attraverso lo scritto di George Grey, *Journals of Two Expeditions of Discovery in Northwest and Western Australia* (London 1841), che conteneva una descrizione delle celebri pitture rupestri di *wandjina*, che verrà discussa più avanti. [Vedi *WANDJINA*]. La prima esposizione sistematica, tuttavia, fu scritta da A.P. Elkin nel 1930, in seguito alle ricerche da lui condotte tra il 1927 e il 1928. L'unico studio approfondito della cultura ungarinyin apparve nel 1954, quando Helmut Petri pubblicò i propri dati, raccolti durante la spedizione Frobenius del 1938. La seguente descrizione della religione degli Ungarinyin si basa su queste due relazioni etnografiche, e si concentra in primo luogo sull'analisi generale della creazione durante il *Dreaming*, o *Dreamtime*, definizione con la quale la letteratura antropologica, in seguito al lavoro di Baldwin Spencer e F.G. Gillen al volgere del XX secolo, definisce il periodo cosmogonico e antropogonico. Questo termine è applicato a tutte le concettualizzazioni degli Aborigeni australiani in relazione a eventi che, essi credono, hanno avuto luogo all'inizio del tempo ma continuano ad essere attuali per le credenze e le azioni contemporanee. In secondo luogo, sarà descritta l'origine delle grandi istituzioni sociali così come si traduce nella cosmologia degli Ungarinyin, attraverso esseri spirituali antropomorfi, i *wandjina*, i quali rivestono un'importanza sovralocale.

L'universo spirituale. Come molti altri Aborigeni, gli Ungarinyin credono nell'esistenza di entità che, durante un periodo primordiale, diedero all'ambiente naturale la forma che ancora conserva nella sua attuale configurazione e istituirono le leggi che disciplinano la vita naturale e sociale. Questa creazione per mezzo di esseri spirituali, eroi e divinità è un processo costante e continuo. Si manifesta su due livelli: in primo luogo, la riproduzione di tutta la flora, la fauna e gli esseri umani dipende dal potere proveniente dai personaggi del *Dreaming*: senza di loro, la vita cessa. In secondo luogo, gli esseri umani possono partecipare del potere del *Dreaming* attraverso atti rituali e normali sogni, evocando gli esseri spirituali e garantendo fertilità all'umanità e all'ambiente. Benché tutti siano in grado di entrare in contatto con il *Dreaming*, alcuni individui si trovano in una condizione privilegiata grazie al loro *status* rituale e al loro legame diretto con specifici esseri spirituali. Tali individui sono considerati i «mezzi» attraverso cui gli spiriti possono esercitare il proprio potere; Petri li definiva *medicine men* (*ban-men*, medici aborigeni).

Il *Dreaming* degli Ungarinyin prende il nome dal ter-

mine *Ungur* o *Lalan*, e tutti gli oggetti appartenenti a tale periodo o che in esso traggono origine sono contrassegnati dal suffisso possessivo *-nanga*, come in *Lalan-nanga*; tra questi oggetti vi sono pitture rupestri, composizioni di sassi, luoghi sacri, pozzi d'acqua, *bull-roarer* (utilizzati nelle cerimonie sacre e anche negli scambi commerciali tra i diversi gruppi), danze e canti. Un altro termine che collega il *Dreaming* primordiale con il concetto più ampio del *Dreaming* eterno, e che si concentra sul potere personale, è *yayari*. Questa parola designa un sogno o un'esperienza onirica, o anche una visione. Essa si riferisce a una forza vitale inerente a una persona (un aspetto della sua anima) ed è collegata agli stati del sentimento e del pensiero, oltre che alla forza procreativa dell'eccitazione sessuale. Come disse uno dei medici aborigeni: «Lo *yayari* è la parte *ungur* di me» (Petri, 1954, p. 99).

In particolare, il medico aborigeno in *trance* è in grado di entrare in contatto con le potenze del *Dreaming*, inviando il proprio *yayari* ai poteri creativi, la cui fonte è il Serpente Arcobaleno (Ungud). Per fare ciò, egli canta rivolto al proprio pene, che diventa come Ungud, cioè simile a un serpente sollevato con due occhi. Durante l'erezione, dal pene del medico aborigeno si leva un filo sottile sul quale il suo *yayari* può ascendere all'Aldilà, il «mondo di sopra», nei termini di questi Aborigeni.

Sebbene il medico aborigeno abbia una specifica dote di inviare il proprio *yayari* in viaggio nelle terre e nel regno degli spiriti creatori (e sia pertanto un «*wandjina* vivente»), ciascun individuo ha uno *yayari*. Quest'ultimo si riceve, durante il sogno, dagli spiriti creatori che risiedono nei luoghi sacri, nei fiumi, nei pozzi d'acqua e negli stagni: ciascun padre riceve lo spirito dei figli durante una visione o un sogno, e ne trasmette l'essenza (lo *yayari*) in sogno alla propria moglie. Nel pensiero aborigeno la componente spirituale della vita umana è oggetto di particolare rilievo; ciononostante, sarebbe opportuno che gli autori occidentali di orientamento psicoanalitico, i quali presuppongono che gli Aborigeni siano all'oscuro delle basi fisiologiche della procreazione, distinguessero tra discorsi teologici e fisiologici: la forte enfasi sulla connessione tra «sostanza dell'anima» (*yayari*) ed eccitazione sessuale legata all'esperienza visionaria dovrebbe averli preservati da facili deduzioni.

Gli Ungarinyin credono che esista uno stretto legame tra le azioni creative dei poteri spirituali del *Dreaming* e l'atto onirico degli esseri umani: l'anello di congiunzione è stabilito attraverso il fenomeno noto come *totemismo*. Gli eroi del *Dreaming*, primi fra tutti il Serpente Arcobaleno, Ungud, e i *wandjina* di livello tribale, come pure quelli delle numerose aree locali dei clan, andarono attraverso il mondo. Non solo crearono il paesaggio con tutte le sue caratteristiche attuali ma anche, come sarà dimostrato, istituirono le norme relative alla vita sociale e rituale. Al tempo stesso, essi erano esseri antropomorfi, gli antenati dei gruppi umani viventi (in questo caso, dei clan patrilineari) e degli spiriti degli animali, i prototipi e gli antenati delle specie animali attualmente presenti sul territorio. Molti portano i nomi delle specie che essi rappresentano, come il coccodrillo d'acqua salata, la civetta notturna, l'emù o la gru.

Quando ebbero concluso il loro lavoro creativo nel tempo primordiale (o tempo *ungur*), essi si sdraiarono sulle rocce, lasciandovi le proprie impronte o le ombre (le pitture rupestri *wandjina*), e sparirono nell'acqua per diventare spiriti *ungud* (Serpenti Ungud). In questi luoghi sacri (luoghi *ungud*), persone e animali possono ricevere, mentre sognano, la propria progenie prodotta incessantemente dagli spiriti *ungud* di quel particolare luogo. Tali località sono quindi il luogo d'origine ancestrale tanto di un gruppo umano locale quanto di una particolare specie animale, e creano, per questo motivo, un legame tra umani e animali e tra l'essenza spirituale di tutti gli esseri viventi e le ataviche forze creative. Per questo motivo gli Ungarinyin talvolta dicono che «Ungud, *ungur* e *wandjina* sono tutti la stessa cosa». Ciò non significa che non riescano a fare distinzioni concettuali, quanto piuttosto che sono consapevoli di una forza vitale che sorpassa la differenziazione tra le specie. L'uomo non padroneggia tale processo (anche gli animali, infatti, trovano la propria progenie mentre sognano) ma ne è un semplice partecipante. L'unica forma di azione superiore che gli esseri umani possono (e devono) compiere è il rituale della pittura rupestre per garantire la continua fertilità dell'uomo e della natura. Se ciò non fosse adempiuto regolarmente, i poteri e le forze cesserebbero di essere attivi.

Questo spiega, da un lato, la disintegrazione della cultura sociale e religiosa di questi gruppi tribali quando, a causa della decimazione della popolazione, l'atto rituale non poté più essere eseguito; spiega altresì la percezione degli Aborigeni circa il tracollo di tutto il mondo, e anche perché gli Aborigeni sono spesso inclini a scivolare in stati di totale sconforto, inattività e apatia quando gli stati visionari del sogno estatico o frutto di *trance* cessano. Secondo la percezione che gli Aborigeni della regione in oggetto hanno di se stessi, ciò si è verificato sempre più spesso negli ultimi quarant'anni. Se non ci sono più sogni, non ci sono più atti di natura creativa e, di conseguenza, la fertilità umana diminuisce. Questo sembra un circolo vizioso. La pressione civilizzatrice della società bianca rende gli Aborigeni, per loro stessa ammissione, incapaci di raggiungere la condizione del sogno, che, a sua volta, comporta un calo della fertilità, il quale comporta ancora la perdita di

sempre più numerose tradizioni locali e generali (poiché queste non vengono né rinvigorite né ricreate); ne deriva un generale indebolimento del mondo aborigeno. Psicologicamente e intellettualmente ciò si spiega, in maniera causale, attraverso il declino dei poteri ricreativi dell'uomo, che di fatto ne sono l'agente sacro. È raro trovare un sistema religioso con un collegamento tanto profondo tra la sopravvivenza dei singoli e quella comune, e tanto interessato alla sopravvivenza dell'universo naturale stesso e dell'atto di creazione *in illo tempore*. Uno degli aspetti mai abbastanza sottolineati riguarda il fatto che la frammentazione generale della cultura aborigena (anzi, addirittura la perdita) non può essere spiegata puramente come un processo meccanico di cambiamento culturale. La caratteristica naturale del *Dreaming* è legata in maniera talmente forte alla struttura psicologica e mentale degli individui e delle comunità, ad ogni aspetto dell'azione sociale, che l'indebolimento degli anelli della catena della tradizione incide sulle disposizioni psichiche dei singoli a un livello tale che perfino la sopravvivenza biologica potrebbe esserne minacciata.

La cosmogonia e l'origine della normativa sociale. All'interno del quadro mitico degli Ungarinyin, Ungud, il Serpente Arcobaleno, ha senza dubbio il ruolo principale. Emerse, si dice, dall'oceano primordiale; prese poi un *boomerang* (un oggetto non tipico di questa regione) e lo gettò sull'acqua salata, facendo emergere la terra laddove il *boomerang* colpiva l'acqua. Ungud viaggiò quindi attraverso la terra, depositando innumerevoli uova da cui nacquero tutti i *wandjina*. In altre versioni, Ungud stesso (che può avere uno o entrambi i sessi) creò l'acqua salata urinando e l'acqua dolce traendola dal corpo di un granchio dalla forma allungata. Secondo quest'ultima versione i *wandjina* si autocrearono emergendo dalla terra. Ciò non è necessariamente incompatibile con la creazione di Ungud; esso, infatti, è percepito anche come la terra: «Noi camminiamo sul suo dorso», dicono gli Ungarinyin. La categoria degli esseri creativi primordiali chiamati *wandjina* ne comprende alcuni il cui significato particolare deriva dal fatto che essi introdussero le principali norme che disciplinano le relazioni sociali. I più importanti tra questi eroi culturali sono Wallanganda, Ngunyari e i due fratelli gemelli Banar e Kuranguli, che saranno presentati a turno.

Wallanganda compete con Ungud quanto a potere creativo; in alcune versioni egli crea dalla pioggia i figli spirituali di ciascuna specie, quando Ungud li invoca. Egli è considerato anche, insieme al suo sostituto Ngunyari, il portatore della «legge dei *blackfellow*» (cioè dei regolamenti per gli Aborigeni inerenti al matrimonio e ai riti). Di conseguenza, i simboli e significati delle azioni di questi due *wandjina* sono specificamente trattati nelle istruzioni che i giovani uomini ricevono nelle scuole d'apprendistato per un periodo di diversi mesi che accompagna i due principali riti iniziatici di circoncisione e subincisione (detti Kuramede).

Wallanganda, che ha inventato alcune delle principali armi da caccia, come il propulsore e le lance con le punte in quarzite, rappresenta il prototipo del grande cacciatore. Dopo i suoi atti creativi, si ritirò in cielo; è simboleggiato concretamente dalla Via Lattea, dove dimora raggomitolato come un gigantesco Serpente Ungud e dove continua a cacciare con altri *wandjina* in un paradiso ricco di acqua, erba e animali.

Wallanganda e altri *wandjina*, oltre a Ungud, condividono la caratteristica di una certa incompletezza: tutti sono descritti e raffigurati senza bocca o orecchie. Gli Ungarinyin sostengono che se i *wandjina* avessero la bocca potrebbe verificarsi un grande diluvio che sommergerebbe il creato. I *wandjina* possono cantare solo con il naso: questo è ciò che accade quando si ode il rumore del tuono. Questo legame con la pioggia quale principale agente della fertilità della natura è rafforzato dalla convinzione aborigena che solo la metà del corpo di un *wandjina* è fatta di sangue, mentre l'altra metà è fatta di acqua. Per quanto riguarda l'incompletezza o menomazione di Wallanganda, egli condivide una peculiarità con Ngunyari; ingaggiò una lotta con un altro potente *wandjina* durante la quale una delle sue gambe fu spezzata. Dalla gamba rotta ebbero origine i famosi *bull-roarer*, i *mai-angari*, gli oggetti più sacri dei riti di iniziazione maschili.

In altre versioni l'origine dei *mai-angari* è attribuita a Ngunyari, che si suppone li avesse creati dal proprio gomito e dal proprio sangue. Ngunyari è anche il *wandjina* che ha introdotto il costume della circoncisione fatta con un coltello in quarzo chiamato «punzone degli uomini giovani». Quando Ngunyari allacciava i *bull-roarer* con delle corde e li faceva roteare, poteva sentire la propria voce, la voce del tuono. Egli decorò i boschi sacri con il segno dei fulmini, che egli stesso aveva dipinto sul proprio petto. I *mai-angari* sono tenuti in depositi segreti perché solo i giovani uomini circoncisi possano vederli: alle donne o agli uomini anziani è proibito. Dai miti del popolo ungarinyin, nonché da quelli dei vicini popoli del Kimberley, risulta evidente che i *bull-roarer* furono importati da un paese al di fuori del loro territorio tribale; anche il disegno e la forma ne rivelano origini esterne. Tuttavia, gli Ungarinyin li hanno inseriti in maniera precisa all'interno della loro concezione riguardante la creatività del *Dreaming*: tutti i *bull-roarer* appartengono a diverse categorie di cibo, e controllano la categoria degli alimenti secondo cui sono classificati. Ciò significa che influiscono sulle provviste

di cibo naturale: svolgono cioè una funzione equivalente all'aumento totemico dei centri del *Dreaming*. Vengono ricevuti e restituiti come oggetti di scambio e sono quindi costantemente in circolazione; lo scambio inoltre riguarda sempre il cibo.

Gli uomini che hanno raggiunto l'età in cui possono indossare il colore rosso dell'ocra (simbolo del sangue del *wandjina*) e sono in procinto di subire la seconda cerimonia d'iniziazione (la subincisione rituale) devono prendere i loro *mai-angari* e scambiarli con i vicini Unambal, Worora e anche con i Nyigina delle colline del Kimberley. Tale commercio sembra essere stato ben organizzato in tempi passati. Gli Ungarinyin parlano di un antico «grande capo» storico (*djoingari*) delle relazioni commerciali, Balinar, il quale deteneva una posizione di grande rilievo nel territorio tribale, in quanto accumulava i *mai-angari* provenienti da diversi gruppi locali e ne sovrintendeva lo scambio.

Nei miti relativi a Ngunyari, sulla cui sorte non si hanno informazioni, sembra che si affronti il tema dell'importanza delle donne nell'ambito sociale, oltre che rituale. Sebbene non si abbiano notizie di cerimonie femminili celebrate tra gli Ungarinyin, il ruolo delle donne deve essere stato importante visto che i miti tramandati sono considerati significativi. Si dice che Ngunyari costruì soltanto i propri *bull-roarer* (o li ricevette in un paese lontano da Wallanganda) e che le sue due mogli ne crearono alcuni diversi: mentre i *bull-roarer* «maschi» sono oblunghi, quelli «femminili» ancora esistenti tendono ad avere una forma più convessa (vedi Petri, 1954, pp. 118-22). La probabilità che le donne siano state importanti per quanto concerne i riti è rafforzata da alcuni miti circa i *wandjina* femminili. Mentre la maggioranza dei *wandjina* (di genere maschile o bisessuali) sembrano benevoli e interessati solo all'aumento della fecondità, una specifica categoria di *wandjina* femminili sembra essere terrificante. Si tratta delle Mulu-Mulu, che vivono sul fondo di alcuni pozzi e catturano i bambini e gli adulti che vanno in giro da soli. Portano le persone rapite nelle loro dimore, strappano loro i capelli, le scuoiano vive, quindi le arrostiscono e le divorano. Tuttavia, queste figure sono ambivalenti, come dimostra il fatto che esse creano nuove sorgenti ovunque poggino il proprio bastone da scavo durante i loro viaggi. In tal modo esse sostengono la fecondità così come distruggono la vita attraverso la loro voracità cannibale. Il significato di queste *wandjina* femminili nel pensiero religioso degli Ungarinyin non è chiaro. È possibile comparare il loro comportamento con quello di Kunapipi della Terra di Arnhem meridionale (vedi, ad esempio, Berndt, 1951, pp. 146-52).

In presenza di dati più chiari sarebbe possibile valutare un'altra linea di confronto: le azioni delle Mulu-Mulu assomigliano alle visioni iniziatiche e alle esperienze oniriche degli apprendisti sciamani descritte in altre parti del mondo. Anche tra gli Ungarinyin, i medici aborigeni si sottopongono a un calvario iniziatico attraverso Ungud che mostra tracce del trattamento che i *wandjina* femminili riservano ai loro prigionieri (vedi Elkin, 1945; Petri, 1952-1953).

Prima di discutere l'ultima serie di eroi culturali di importanza sovralocale, va ricordato che le cerimonie collegate al mito del *bull-roarer* e alla circoncisione sono state ampiamente abbandonate nella zona e sostituite dai nuovi movimenti di culto appresi da altri gruppi (come i culti Kurangara; Petri, 1950). Gli ultimi eroi culturali del *Dreaming*, che completano la creazione della vita naturale e sociale iniziata dalle azioni e dai poteri di Ungud, sono i due fratelli gemelli Banar e Kuranguli (e i loro doppi Wodoi e Djungun), che sono diventati i promotori di un'organizzazione dualistica (*moieties* patrilineari) che permea tutti gli aspetti della vita degli Ungarinyin e dei gruppi limitrofi del Kimberley e suddivide la società in due parti complementari ma contrastanti ed esogame.

Secondo il mito, uomini e donne coabitavano indiscriminatamente finché Kuranguli e Banar si addentrarono nella foresta per cercare mogli diverse dalle proprie; Banar (tacchino selvatico), come rappresentante della *moiety* Yara (canguro grigio), prese una moglie appartenente al gruppo Walamba (canguro rosso), il cui rappresentante era Kuranguli («brolga», gru australiana). Il fratello saggio Kuranguli viveva con la figlia nel più fertile paese che rappresentava la *moiety* dell'acqua dell'entroterra (dolce), ma non giaceva con lei. Invece, suo fratello Banar, più ottuso, viveva con la propria figlia come se fosse la moglie in un ambiente più aspro associato all'acqua salata della *moiety* opposta. Al fine di convincere il fratello a seguire la «corretta» forma di matrimonio, e affinché Banar potesse organizzare il matrimonio del proprio figlio maschio con la figlia di Kuranguli, quest'ultimo la deflorò e la condusse da Banar. Banar e Kuranguli sono quindi i responsabili dei divieti riguardanti l'incesto (mentre a Banar è attribuita l'introduzione del divieto di avere rapporti di qualsiasi tipo con la suocera). Anche se secondo molti miti pare che Banar e Kuranguli siano spesso in opposizione (e persino impegnati in una lotta mortale), essi risolvono sempre i loro contrasti armoniosamente, e anzi le loro regole di vita sociale sottolineano la reciproca interdipendenza piuttosto che l'antagonismo. Generalmente, gli spiriti del *Dreaming* appartengono a diverse località e sono assimilati da un lato a una particolare specie naturale e dall'altro a specifici gruppi umani, conformi alla regola dell'esogamia tra *moieties*.

È ancora una questione aperta se il sistema rituale, religioso e mitologico rifletta le relazioni e le classificazioni sociali oppure se le categorie mentali coinvolte possano più utilmente essere viste come uno strumento di legittimazione dell'ordine sociale attraverso il mito. Ciò che sembra particolarmente interessante nel sistema ungarinyin è la forte base mitica e rituale delle relazioni sociali e il legame degli individui, attraverso lignaggio e località, con l'ambiente delle specie naturali. Gli spiriti degli esseri umani e delle altre specie sono eternamente interdipendenti: la loro posizione nell'ordine naturale esiste solo finché essi possono ricreare o riprodurre gli eventi fondamentali del *Dreaming* e seguire gli ordini o le esortazioni espresse da questi esseri del *Dreaming*.

[Vedi anche *SERPENTE ARCOBALENO*].

BIBLIOGRAFIA

R.M. Berndt, *Influence of European Culture on Australian Aborigines*, in «Oceania», 23 (1951), pp. 229-35. Trattazione teorica esaustiva dei processi di civilizzazione che presenta molteplici casi studio.

R.M. Berndt, *Kunapipi. A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Melbourne 1951. Opera etnografica riguardante un culto della Terra di Arnhem di cui, in tempi recenti, molte componenti si sono trasferite nella regione del Kimberley.

M. Eliade, *Australian Religions*, Ithaca/N.Y. 1973 (trad. it. *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, 2ª ed. Milano 1990). Esauriente studio delle fonti etnografiche (compresi i materiali tedeschi sul Kimberley) riguardanti le religioni aborigene, esaminate in maniera comparativa. Tende a semplificare leggermente le complesse caratteristiche etnografiche riportate da Helmut Petri sugli Ungarinyin.

A.P. Elkin, *Rock-Paintings of North-West Australia*, in «Oceania», 1 (1930), pp. 257-79. Tra le prime descrizioni genuinamente etnografiche dei priǹcipi religiosi del Kimberley, con particolare riferimento alle pitture rupestri *wandjina* nel contesto culturale corrente.

A.P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree. Initiation and Sorcery in the World's Oldest Tradition*, New York (1945) 1977, 2ª ed. (trad. it. *Sciamani d'Australia. Rito e iniziazione nella società aborigena*, Milano 2002). Studio transcontinentale sulle nozioni e le pratiche dei medici aborigeni.

K.-P. Koepping, *Religion in Aboriginal Australia*, in «Religion», 11 (1981), pp. 367-91. L'articolo offre una panoramica degli studi condotti sui sistemi religiosi aborigeni dal 1960, mirando a una fenomenologia comparativa del pensiero aborigeno.

A. Lommel, *Die Unambal. Ein Stamm in Nordwest-Australien*, Hamburg 1952. Opera etnografica scritta con grande chiarezza su un sistema religioso di un gruppo contiguo agli Ungarinyin. Indispensabile il raffronto con l'opera di Petri per le preziose informazioni sulla spedizione del 1938.

H. Petri, *Kurangara*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 75 (1950), pp. 43-51. Analisi etnografica e teorica dei movimenti religiosi che hanno sostituito i sistemi tradizionali nel Kimberley.

H. Petri, *Der Australische Medizinmann*, in «Annali Lateranensi», 16 (1952), pp. 159-317 e 17 (1953), pp. 157-225. Studio indispensabile che descrive tutti i sistemi di medicina aborigena conosciuti, con una sezione etnografica sull'altopiano del Kimberley.

H. Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien*, Braunschweig 1954. L'unica opera etnografica approfondita sul sistema sociale e religioso degli Ungarinyin, con complesse discussioni teoriche relative ai dati raccolti sul campo nel 1938; comprende materiali riguardanti gruppi limitrofi dell'altopiano del Kimberley.

[Aggiornamenti bibliografici:

Valda Blundell, *Symbolic Systems and Cultural Continuity in Northwest Australia. A Consideration of Aboriginal Cave Art*, in «Culture», 2/1 (1982), pp. 3-20.

Valda Blundell e R. Layton, *Marriage, Myth, and Models of Exchange in the West Kimberleys*, in «Mankind», 11 (1978), pp. 231-45.

A. Capell, *Cave Painting Myths. Northern Kimberley*, Sydney 1972.

I.M. Crawford, *The Art of the Wandjina*, Melbourne 1968.

J. Doling (cur.), *Gwion Gwion*, Köln 2000.

A.P. Elkin, *The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia*, in «Oceania», 1 (1930), pp. 349-52.

L.R. Hiatt, *Swallowing and Regurgitation in Australian Myth and Rite*, in L.R. Hiatt (cur.), *Australian Aboriginal Mythology. Essays in Honour of W.E.H. Stanner*, Canberra 1975, pp. 143-62.

A. Lommel e D. Mowaljarlai, *Shamanism in Northwest Australia*, in «Oceania», 6/4 (1994), pp. 277-87.

J.R.B. Love, *Rock Paintings of the Worrora and Their Mythological Interpretation*, in «Journal of the Royal Society of Western Australia», 16 (1930), pp. 1-24.

J.R.B. Love, *Stone-Age Bushmen of Today. Life and Adventure among a Tribe of Savages in North-Western Australia*, London-Glasgow 1936.

Maisie McKenzie (cur.), *Visions of Mowanjum*, Adelaide 1980.

D. Mowaljarlai e Jutta Malnic, *Yorro Yorro. Everything Standing up Alive. Spirit of the Kimberleys*, Broome 1993.

D. Mowaljarlai e Patricia Vinnicombe, *That Rock Is a Cloud. Concepts Associated with Rock Images in the Kimberley Region of Australia*, in K. Helskog e B. Olsen (curr.), *Perceiving Rock Art. Social and Political Perspectives*, Oslo 1995, pp. 228-46.

A.R. Radcliffe-Brown, *The Rainbow-Serpent Myth of Australia*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 56 (1926), pp. 19-25.

A. Redmond, *Places That Move*, in A. Rumsey e J. Weiner (curr.), *Emplaced Myth. Space, Narrative, and Knowledge in Australian Aboriginal and Papua New Guinea Societies*, Honolulu 2001, pp. 120-38.

A. Redmond, *Rulug Wayirri. Moving Kin and Country in the Northern Kimberley*, Diss. Sydney 2001.

A. Rumsey e D. Mowaljarlai, *Report on Survey of Painting Sites in the Roe and Moran River Areas of Western Australia*, Canberra 1994].

KLAUS-PETER KOEPPING

VANUATU, RELIGIONI DELLE. L'arcipelago delle Vanuatu, distante circa 1.600 chilometri a nord-est dalla costa del Queensland australiano, è costituito prevalentemente da isole vulcaniche la cui disposizione ricorda la forma di una «Y» e che erano note, in passato, col nome di Nuove Ebridi. Le differenze culturali, linguistiche e fisiche esistenti tra i circa 100.000 indigeni che popolano le sessantatré isole abitate sono straordinarie perfino per il Pacifico occidentale e si riflettono compiutamente nelle dottrine e nelle pratiche religiose. Mentre i tratti dominanti, in tutti i contesti, possono essere considerati melanesiani, le influenze polinesiane, incluse quelle riguardanti la religione, sono abbastanza diffuse e rilevanti da porre quest'area quasi come un luogo distinto dal resto della Melanesia. Questo articolo non affronta il tema dell'impatto profondo del Cristianesimo sulla religione contemporanea; è tuttavia opportuno precisare che gran parte di ciò che viene qui descritto come tradizionale continua oggi a rappresentare un aspetto preminente delle convinzioni e delle consuetudini religiose, perfino tra i cristiani convertiti da varie generazioni.

Le potenze soprannaturali e gli esseri spirituali. Le religioni tradizionali delle Vanuatu, così come tutte le religioni, hanno come carattere distintivo l'elaborazione sociale e culturale delle idee e delle emozioni degli individui in relazione alla natura e alla sede delle potenze soprannaturali. Lungo tutto l'arcipelago, tali potenze, benché perlopiù associate a varie categorie di esseri spirituali, sono anche comunemente attribuite a una grande varietà di elementi «naturali» che comprendono esseri umani, animali, uccelli, pesci, piante e rocce. La grande diffusione di potenze soprannaturali, insieme alla caratteristica di queste ultime di trasferirsi, tramite i rituali, dai propri luoghi d'origine a dei soggetti umani, conferisce alle religioni delle Vanuatu il loro carattere precipuo. Lo scopo principale dei devoti praticanti è ottenere, grazie ai rituali, il controllo diretto di poteri straordinari piuttosto che intercedere presso gli esseri spirituali affinché agiscano in proprio favore. I ni-Vanuatu (popolo delle Vanuatu), benché fortemente interessati a instaurare e mantenere proficui contatti con le adeguate fonti del potere, non fanno di tali fonti un oggetto di culto. Le loro forme religiose, benché sature di sacralità, potenza e tabu, sono quasi del tutto prive di esseri divini, sacerdoti e atti di venerazione.

Come ebbe a osservare R.H. Codrington molto tempo addietro (1891, p. 123), i ni-Vanuatu riconoscono due classi di spiriti: quelli che un tempo erano esseri umani e quelli che non lo erano. I primi, che comprendono tanto i fantasmi dei morti quanto gli spiriti degli antenati, rappresentano l'oggetto primario delle attenzioni rituali, mentre i secondi sono i protagonisti di un elaborato *corpus* di racconti mitologici.

La mitologia. Una caratteristica predominante della mitologia vanuatu è la rappresentazione delle figure principali secondo due distinte categorie: da un lato, esseri esclusivamente maschili i cui nomi sono spesso varianti locali di divinità polinesiane ben note quali Tangaroa o Māui; dall'altro, figure sessualmente variabili, ma più frequentemente femminili, dai nomi totalmente indigeni. Gli esseri di natura polinesiana (come Qat e i suoi undici fratelli Tangaro nelle Isole Banks; Takaro e i suoi fratelli o seguaci a Maewo, nella regione settentrionale di Raga (o Isola di Pentecoste) e ad Ambae; Tahar nelle Isole Piccole; Takaru e Tokotaitai a

Malo; Barkulkul (e relative varianti) nella regione meridionale di Raga e in quella settentrionale di Ambrim; Ambat, Hambat, Kabat e simili a Malekula; e una quantità di varianti locali di Māui da Efate verso sud) sono comunemente associati al cielo, alle vette dei monti, alle cime degli alberi, agli incendi di origine vulcanica, al sole e alla luna, agli atti di natura creativa o generativa e al conseguimento di una vita soddisfacente dopo la morte. Per contro, gli esseri non polinesiani (come Sukwe o Marawa nelle Isole Banks; Gaviga a Maewo; Mwerambuto o Nggelevu ad Ambae; Lehevhev e le sue varianti a Malekula e nelle isole circostanti; Marrelul nel Sud di Raga; Bugliam nella parte settentrionale di Ambrim) sono comunemente associati al sottosuolo, alle caverne, ai labirinti, ai serpenti, ai ragni, ai ratti, agli atti distruttivi o devastanti e all'incapacità di ottenere una vita ultraterrena soddisfacente.

I sacrifici di suini. Sebbene entrambe le categorie di esseri mitologici vengano spesso descritte come dotate di poteri trasformativi assai superiori a quelli normalmente posseduti dagli esseri umani, tali esseri solo raramente sono oggetto di rituali e, anzi, si ritiene generalmente che abbiano solo blandi effetti sugli affari umani. Esiste, ad ogni modo, un'importante eccezione: nelle isole centrali e occidentali era molto diffusa in passato (ma esiste tuttora in alcune isole del Nord, seppur con qualche differenza) una complessa istituzione incentrata sul sacrificio rituale di maiali, in particolare maschi o ermafroditi, purché dotati di zanne. In tutta la regione tale istituzione riveste funzioni materiali molto importanti, soprattutto in virtù del fatto che contribuisce alla formazione di una complessa gerarchia sociale e politica; tuttavia, l'atto simbolico del sacrificio dei maiali ha anche un profondo significato religioso. Ciò risulta evidente in due momenti, connessi rispettivamente con l'origine degli esseri mitologici e con gli spiriti degli antenati. Per quanto riguarda la mitologia, esiste una diffusa credenza relativa ai due destini alternativi che aspetterebbero gli spiriti degli individui deceduti da poco: tutti coloro che hanno sacrificato almeno un cinghiale zannuto di alto rango saranno ammessi in una amena dimora, presieduta dallo spirito benevolo principe; tutti gli altri ne sono esclusi e, di solito, vengono divorati dallo spirito più malvagio.

Questi temi mitici, ad ogni modo, non riescono a illustrare efficacemente l'importanza religiosa dell'istituzione; importanza che invece è rivelata dalla convinzione che all'atto sacrificale consegua il trasferimento di poteri ancestrali dall'animale sacrificato all'individuo che ne è il carnefice. Attraverso un complesso processo cognitivo ed emozionale, all'uccisione del suino consegue, come ultimo risultato, un avanzamento spirituale dell'offerente verso il raggiungimento della pienezza della condizione ancestrale. Di conseguenza, si ritiene che gli uomini che hanno raggiunto un alto livello offrendo numerosi cinghiali zannuti siano pervenuti a una condizione spirituale non molto dissimile da quella degli antenati. Essi devono mangiare e dormire da soli, a causa del pericolo che la loro elevata condizione spirituale rappresenta per gli altri, in particolare per le donne e i bambini.

Gli spiriti degli antenati. Un'ulteriore prova dell'importanza degli spiriti degli antenati, soprattutto nel contesto dei riti sacrificali, si trova nella pratica, invalsa sull'isola di Ambrim, di innalzare effigi dei morti intagliate nelle felci arboree. Sempre ad Ambrim, come anche a Malekula, Epi e fino a Efate, i tamburi a fessura, usati sia nei sacrifici dei maiali che nei riti funerari, collocati in posizione eretta sul suolo cerimoniale, vengono intagliati e dipinti in maniera da rappresentare delle forme umane. Nelle Isole Piccole e, con ogni probabilità, anche altrove, si ritiene che i suoni che si levano dai tamburi siano le voci degli spiriti degli antenati. Nel distretto meridionale di Malekula vengono realizzate delle riproduzioni dei morti a grandezza naturale in cui la testa è modellata proprio a partire dal teschio del defunto. Esse vengono conservate per alcune generazioni all'interno delle case sociali maschili e, benché non siano utilizzate per nessun rituale specifico, vengono trattate come oggetti in qualche misura sacri.

Sull'isola di Ambae non si trova nulla di simile alle rappresentazioni iconografiche degli antenati poc'anzi descritte, tuttavia vi vengono svolte regolarmente offerte rituali di cibo in favore dei discendenti, perché questi non debbano far fronte ad alcuna difficoltà. Si tratta di offerte generiche, destinate a qualsiasi spirito potenzialmente insidioso appostato nei pressi del villaggio. Si crede anche che, in maniera occasionale, certi fantasmi o altre categorie di esseri spirituali possano diventare alleati di singoli esseri umani per assisterli e trasmettere loro delle conoscenze magiche.

I rituali delle società segrete. Nel periodo immediatamente precedente alla diffusione del Cristianesimo, su molte delle isole centrali e settentrionali e in particolare in certe aree a discendenza matrilineare come le Isole Banks, Maewo, la regione settentrionale di Raga e Ambae, esisteva una quantità di culti segreti incentrati sull'acquisizione di poteri altamente pericolosi, prevalentemente di natura distruttiva. Mentre i poteri invocati attraverso il sacrificio dei cinghiali provengono da antenati benevoli e infondono in coloro che li ricevono una forma di santità estremamente positiva, quelli invocati nel corso dei rituali delle società segrete derivano da spiriti malevoli dei defunti o da ciò che è possibile definire la «parte oscura» della spiritualità umana. I temi simbolici principali comprendono raffigurazioni di

fantasmi e squali, in genere sotto forma di maschere e acconciature indossate dai membri, e rappresentazioni di pratiche dannose e turpi quali l'incesto, l'esibizione degli organi genitali, il contatto con il sangue mestruale e la sodomia. I poteri generati nel contesto di tali riti venivano utilizzati dai partecipanti prevalentemente per impaurire altre persone ed erano, pertanto, associati con la stregoneria e la guerra. Non deve dunque stupire che la pratica di tali riti sia cessata in gran parte durante il periodo in cui la guerra fu proibita e la stregoneria subì crescenti attacchi da parte del Cristianesimo e del governo.

L'iniziazione maschile. Tematiche analoghe ricorrono nel complesso dei rituali tipici delle Vanuatu settentrionali, dalla cultura maggiormente patrilineare (soprattutto a Malekula, nelle Isole Piccole e ad Ambrim); in queste comunità, tuttavia, esse intervengono nell'ambito di iniziazioni maschili obbligatorie anziché nel corso di cerimonie che segnano l'ingresso volontario in una società segreta. La prova della stretta interconnessione tra i due sistemi risiede nella presenza di una simbologia comune che include squali, rappresentazioni di fantasmi minacciosi, lunghi periodi di isolamento, l'importanza del fallo come sede di potenza e forme rituali di omosessualità, effettiva o simbolica; ma, mentre i riti segreti erano ritenuti pericolosi e insieme antisociali, le versioni obbligatorie erano, e nella maggior parte delle comunità sono tuttora, valutate positivamente in quanto promotrici di una forma di santità analoga a quella acquisita grazie ai sacrifici di suini. Ovunque l'atto simbolico fondamentale consiste nell'asportazione di parte o di tutto il prepuzio dei novizi, che in seguito indossano una guaina penica. Tale atto per un giovane è il primo passo verso la maturità spirituale, traguardo che raggiungerà pienamente soltanto quando, in seguito al sacrificio di numerosi cinghiali zannuti nel corso della vita, egli potrà, con la morte, liberarsi dalla dipendenza dalle donne e dall'identificazione con esse. È superfluo aggiungere che molti uomini non riportano grandi progressi nel proprio percorso verso una simile meta.

I riti femminili. La vita rituale delle donne, sebbene sia ovunque meno complessa di quella degli uomini, riveste tuttavia una certa importanza rispetto a quei contesti, comunque limitati, di cui si ha un'adeguata conoscenza. In alcuni distretti di Malekula esiste un'associazione ritualistica, nota come Lapas, aperta a sole donne e che per molti aspetti equivale al Nimangki, la principale associazione maschile. Proprio come accade in quest'ultima, anche le donne sacrificano dei suini, acquistano insegne sacre, erigono figure dei defunti e vengono rinchiuse per alcuni giorni in una casa cerimoniale a cui non possono accedere coloro che non appartengono all'associazione, in particolare gli uomini. Ancora, proprio come si crede che gli uomini generino una forma di santità o divinità specificamente maschile per mezzo dei rituali che svolgono, si ritiene che anche le donne acquisiscano una sacralità espressamente femminile. Queste due forme di santità, benché entrambe determinate, in definitiva, dagli antenati, sono comunque talmente opposte l'una all'altra da dover essere necessariamente tenute a debita distanza. La conseguenza di ciò è l'importanza della dicotomia sessuale nella vita religiosa degli individui di Malekula, delle Isole Piccole e di Ambrim. Altrove (soprattutto nelle isole settentrionali di cultura matrilineare come Maewo, la regione settentrionale di Raga e la regione orientale di Ambae, dove la dicotomia sessuale è molto meno estesa e rilevante) le donne non escludono gli uomini dalle proprie attività, sebbene esse rimangano le principali protagoniste e organizzatrici di riti che sono per loro di primaria importanza. Analogamente gli uomini, attori protagonisti nei riti sacrificali delle società analizzate, incoraggiano tuttavia le donne delle loro comunità a offrire occasionalmente in sacrificio un maiale per ottenere ulteriori crediti. Nella regione occidentale di Ambae le donne partecipano addirittura come novizie nelle versioni locali di rituali segreti che altrove sono esclusivamente maschili.

Stregoneria e magia. In tutto l'arcipelago delle Vanuatu vengono praticati svariati tipi di stregoneria e magia; fino a poco tempo fa, la prima rivestiva un'importanza speciale ad Ambrim, mentre la magia, piuttosto che la religione, sembra essere il tema dominante nei rituali in alcune isole della regione meridionale, in particolare Tanna, dove non esistono riti comunitari di tipo esplicitamente religioso particolarmente importanti, simili a quelli che sono stati descritti per le isole del Nord. Anche i riti d'iniziazione maschile, i quali, come accade in tutta l'area settentrionale, sono basati su circoncisione, clausura e guaine peniche da indossare, hanno caratteristiche apparentemente più secolari che religiose, più legate agli aspetti formali che ai rituali; l'enfasi, infatti, è posta maggiormente sul processo di mutamento dell'individuo piuttosto che sull'iniziazione collettiva a un culto maschile segreto. I dati etnografici riguardanti le culture tradizionali di tutte le isole centrali e meridionali, ivi compresa Tanna, sono tuttavia frammentari e incerti o addirittura inesistenti. Ciò è applicabile soprattutto ai sistemi magico-religiosi tradizionali, pertanto non intendiamo qui enfatizzare eccessivamente l'aspetto magico attribuendo a quello religioso un ruolo secondario.

Il culto della luna. Tale cauto atteggiamento ci pare particolarmente appropriato nel caso di Aneityum, dove, oltre alla diffusa pratica delle offerte (solitamente di cibo, ma, talvolta, anche di sacrifici umani) rivolte a un gran numero di esseri spirituali senza nome (*natma*),

veniva celebrato periodicamente, in boschetti sacri dedicati alla luna, un rito cultuale ben più elaborato che prevedeva preghiere, canti, danze e offerte di cibo e di *kava* poste su altari di legno. Come accade nelle vicine isole di Aniwa e Futuna, nella mitologia la luna, invocata col nome polinesiano di *Sina*, è rappresentata come sposa del sole. Di tale mitologia resta, purtroppo, ben poco e ancora minori sono le testimonianze di ciò che pare sia stata un'importante pratica religiosa.

BIBLIOGRAFIA

M. Allen, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*, Melbourne 1967. Il cap. 5 fornisce un sunto dei dati etnografici pubblicati in precedenza riguardanti l'iniziazione maschile nelle isole del Nord.

M. Allen (cur.), *Vanuatu. Politics, Economics and Ritual in Island Melanesia*, Sydney 1981. Raccolta di quindici articoli di antropologi professionisti, dodici dei quali imperniati sul lavoro condotto sul campo in otto isole durante gli anni '60 e '70 del secolo scorso; i restanti tre saggi offrono delle panoramiche comparative e teoriche. La maggior parte degli articoli propone dati riguardanti tanto le religioni tradizionali quanto quelle contemporanee.

A. Capell, *The Stratification of Afterworld Beliefs in the New Hebrides*, in «Folk-lore», 49 (1938), pp. 51-85. Utile compendio di antichi resoconti, prevalentemente tratti da fonti missionarie (talvolta inedite), di credenze e miti riguardanti l'oltretomba e la dimora celeste di esseri spirituali dai nomi polinesiani. Un articolo precedente dello stesso autore sullo stesso tema è A. Capell, *The Maui Myths in the New Hebrides*, in «Folklore», 71 (1960), pp. 19-36.

R.H. Codrington, *The Melanesians. Studies in Their Anthropology and Folklore*, Oxford 1891, rist. New Haven/Conn. 1957. Un'opera classica scritta da un missionario straordinariamente competente e sensibile. Costituisce ancora la principale fonte di informazioni per quanto concerne le convinzioni religiose e i miti tradizionali delle isole del Nord, in particolare le Isole Banks.

A.B. Deacon, *Malekula. A Vanishing People in the New Hebrides*, Camilla H. Wedgewood (cur.), London 1934, rist. Oosterhout 1970. Un'eccellente opera etnografica che, seppur non recente, contiene tuttavia le informazioni più dettagliate e attendibili sugli articolati rituali e sulla mitologia di Malekula, con particolare riferimento al distretto di Seniang.

J. Guiart, *Société, rituels et mythes du nord Ambrym (Nouvelles Hébrides)*, Paris 1951. Utile lavoro etnografico, da leggere insieme all'articolo di Patterson presente nella raccolta curata da Allen (1981).

J. Guiart, *Un Siècle et demi de contacts culturels à Tanna, Nouvelles-Hébrides*, Paris 1956. Costituisce ancora l'unica monografia etnografica sull'isola maggiore di Tanna; da leggere insieme agli articoli di Brunton, Lindstrom e Bastin in Allen (1981).

R.B. Lane, *The Melanesians of South Pentecost, New Hebrides*, in P. Lawrence e M.J. Meggitt (curr.), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia. Some Religions of Australian New Guinea and the New Hebrides*, Melbourne 1965, pp. 250-79. Eccellente descrizione d'insieme della religione tradizionale di una comunità isolata sull'isola di Raga (o Isola di Pentecoste) che era ancora prevalentemente pagana quando Lane vi svolse il proprio lavoro di ricerca.

J. Layard, *Stone Men of Malekula*, London 1942. Di certo il resoconto migliore e più dettagliato di una delle religioni delle Vanuatu, basato su ricerche svolte nel 1914 sull'Isola di Vao, al largo della costa nordorientale di Malekula.

J. Layard, *Identification with the Sacred Animal*, in «Eranos-Jahrbuch», 24 (1955), pp. 341-406. Acuta analisi psicologica dei sacrifici di suini a Malekula, condotta a partire da una prospettiva junghiana.

W.H.R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, I-II, Cambridge 1914, rist. Oosterhout 1968. Pregevole lavoro, pur se non recente, che tenta di condurre un'analisi storica comparativa dei dati etnografici, disponibili al tempo della redazione, relativi alle isole della Melanesia. Benché la ricostruzione storica, argomento prevalente del secondo volume, abbia ricevuto nel tempo forti critiche spesso giustificate, la dettagliata sezione di interesse etnografico offre dati preziosi sui sistemi magico-religiosi delle Isole Banks e di altre isole delle Vanuatu situate più a nord.

[Aggiornamenti bibliografici:

Lynne Hume, *Church and Custom on Maewo, Vanuatu*, in «Oceania», 56/4 (1986), pp. 304-13.

Margaret Jolly, *Sacred Spaces. Churches, Men's Houses and Households in South Pentecost, Vanuatu*, in Margaret Jolly e Martha Macintyre (curr.), *Family and Gender in the Pacific. Domestic Contradictions and the Colonial Impact*, Cambridge/Mass. 1989.

L. Lindstrom, *Knowledge of Cargo, Knowledge of Cult. Truth and Power on Tanna, Vanuatu*, in G.W. Trompf (cur.), *Cargo Cults and Millenarian Movements. Transoceanic Comparisons of New Religious Movements*, Berlin 1990 (Religion and Society, 29).

M.W. Young, *Kava and Christianity in Central Vanuatu. With an Appendix on the Ethnography of Kava Drinking in Nikaura, Epi*, in «Canberra Anthropology», 18/1-2 (1995), pp. 62-96.

In italiano segnaliamo:

R. Guidieri, *Ombre. Sul culto dei morti a Malekula, Melanesia orientale*, Milano 2005].

MICHAEL ALLEN

WALBIRI, RELIGIONE DEI. Negli anni '50 del secolo scorso, il periodo più recente per il quale sono disponibili dei dati numerici, il gruppo di Aborigeni conosciuto come Walbiri (o Warlpiri) contava circa 1.400 membri. La loro terra d'origine tribale, situata nel Northern Territory dell'Australia a circa 132° di longitudine est e 22° di latitudine sud, si estendeva su circa 100.000 chilometri quadrati di terreno relativamente arido. Tradizionalmente, i Walbiri erano cacciatori-raccoglitori seminomadi, il cui sostentamento dipendeva in grandissima parte dalla raccolta di cibi vegetali fatta dalle

donne. La «tribù» era composta da quattro comunità principali, ognuna delle quali controllava un grande territorio, all'interno del quale cercavano cibo vari gruppi locali. La grandezza, la composizione e gli itinerari di questi gruppi variavano a seconda delle stagioni. I gruppi del focolare che costituivano le famiglie erano le unità di base della produzione economica e dei consumi. I gruppi di *patrimoiety*, nominati reciprocamente, avevano un'importanza preminente nelle credenze e nelle attività religiose; a loro volta essi comprendevano dei piccoli gruppi di lignaggi patrilineari che servivano ai membri del culto totemico per formare delle logge che si occupavano dell'iniziazione maschile, della trasmissione del dogma religioso, della rivelazione degli oggetti sacri e della celebrazione delle cerimonie dell'abbondanza per i totem. I gruppi di *matrimoiety* avevano un'importanza limitata nella vita quotidiana, ma al loro interno dei piccoli raggruppamenti non localizzati di tipo matrifiliale si riunivano senza regolarità per attuare le scelte matrimoniali e gli obblighi relativi a funerali o vendette, sebbene l'appartenenza a tali gruppi avesse poche implicazioni totemiche.

Alla nascita, ogni individuo walbiri veniva assegnato a una sottosezione, e la sua identità veniva determinata indirettamente da quella della madre. Le sottosezioni servivano a definire le categorie di persone, non i gruppi, e avevano poca importanza funzionale al di fuori dell'ambito del totemismo classificatorio, nel quale l'universo dei totem era diviso esaustivamente tra le coppie padre-figlio delle sottosezioni che si trovavano in ogni *patrimoiety*.

La società walbiri era economicamente omogenea e politicamente egualitaria; non vi erano capi o individui eletti a gestire gli affari pubblici. In questa democrazia, le considerazioni relative al tipo di parentela e all'appartenenza alla comunità erano fondamentali per determinare quali uomini e quali donne avessero il diritto e l'obbligo di agire in particolari situazioni laiche. Solo nella sfera del dogma e dell'attività religiosa gli uomini anziani, in virtù delle loro funzioni tutelari nelle logge totemiche, esercitavano qualcosa di simile a un tipo di autorità permanente sugli altri. Tuttavia, ciò che presso i Walbiri mancava in termini di differenziazione di rango, di ricchezza materiale e di tecnologia complessa era compensato dall'evidente elaborazione delle loro credenze e pratiche religiose, le quali erano viste a loro volta come essenzialmente efficaci nell'assicurare la riproduzione naturale e sociale e quindi la continuità della «tribù».

Il Dreaming. Come molti Aborigeni australiani, i Walbiri postulavano l'esistenza precedente del *Dreaming*, un'epoca nella quale esseri demiurghi totemici, con le loro azioni, imposero l'ordine in un mondo caotico, a tal punto che ognuna delle sue componenti divenne soggetta ai legittimi processi e si combinò con le altre per costituire un ambiente dove la gente potesse vivere secondo strutture sociali. [Vedi *DREAMING*]. Gli eroi del *Dreaming* assicurarono l'attuarsi di questi cambiamenti eseguendo per la prima volta i rituali che avrebbero poi dovuto celebrare i Walbiri, e dando i nomi ai fenomeni naturali che incontrarono nei loro viaggi. Tra questi doni del *Dreaming* erano comprese anche le istituzioni culturali care ai Walbiri, tra cui la loro filosofia religiosa totemica. Si tratta di una visione del mondo monistica che definiva la gente, la società e la natura come parti tra loro interagenti di una più ampia totalità, nella quale ciascun elemento era considerato moralmente obbligato a conservarsi intatto perché il sistema funzionasse in modo appropriato.

Il *Dreaming* non era considerato solamente come un periodo finito nel quale erano accaduti degli eventi antecedenti che ebbero luogo una volta sola nel passato lontano e causarono così la sequenza di eventi successivi che si svolsero nel tempo. Era anche uno stato dell'essere che perdurava come terreno noumenico che sostenesse lo scorrere continuo dell'esistenza fenomenica. I Walbiri (e altri Aborigeni) dovevano quindi ripetere continuamente i rituali istituiti per la prima volta nel *Dreaming* per innescare quel potere che, distribuito in forma di catalizzatori noumenici immateriali, assicurava il ricorrere degli eventi fenomenici. Inoltre, all'entrata di questi noumeni nei rappresentanti di tutte le specie viventi si doveva il perpetuarsi della loro riproduzione. Allo stesso modo, l'espressione simultanea dei miti e dei canti totemici costituiva una ripetizione del processo originario dell'assegnazione dei nomi iniziato dagli eroi del *Dreaming*, ed essa determinava il modello che ordinava il mondo fenomenico della realtà quotidiana. Questi presupposti dei Walbiri sulla realtà sacra e terrena informavano anche le idee della gente riguardo l'interazione sociale, la complementarietà e l'equivalenza come caratteristiche fondamentali della società umana.

Le implicazioni di questa visione del mondo erano evidenti nell'atteggiamento dei Walbiri rispetto alla loro terra d'origine. Il loro territorio era la fonte primaria di sostentamento per i gruppi locali costitutivi, qualunque fosse la loro attuale grandezza. Anche se i membri di gruppi locali potevano all'occasione utilizzare i prodotti delle aree di comunità vicine, anche quelle dei non-Walbiri, i Walbiri nel loro complesso esercitavano un diritto giuridico e morale solo sulle proprie terre, cioè quelle con le quali i membri avevano legami costitutivi spirituali (noumenici). I Walbiri, pertanto, non ereditavano semplicemente il diritto di sfruttare le risorse materiali dei propri territori; essi avevano anche

l'impegnativo obbligo di conservare – attraverso l'esecuzione di canti, miti e rituali – i luoghi sacri che erano stati segnati dagli esseri ancestrali del *Dreaming* che per primi avevano dato forma alla terra e ai suoi occupanti. Se i Walbiri contemporanei mancavano di celebrare i rituali o di trasmettere i miti, non solo il territorio locale e le sue risorse ne avrebbero sofferto, ma il precario equilibrio di tutto il sistema sarebbe stato distrutto. In questo senso i Walbiri non possedevano semplicemente la terra: essa, a sua volta, possedeva loro. Essi erano i custodi di un patrimonio, sia iconico che materiale, che consideravano come un'eredità sacra per la posterità.

I totem e i *Dreaming* dei Walbiri comprendevano molti dei fenomeni presenti nell'ambiente prima del contatto con gli Europei – la fauna, la flora, i minerali, i corpi celesti, gli eventi meteorologici e gli artefatti umani. Si pensava che alcune specie totemiche assumessero forma umana e agissero di propria volontà, e che altre mostrassero sempre le proprie caratteristiche. Vi erano anche eroi ed eroine culturali che vagabondavano nel *Dreaming*, sempre in forma umana. Anch'essi erano dei totem, ma occupavano un posto più importante rispetto ad altri esseri nel sistema religioso: i Walbiri credevano che gli umani differissero dalle altre creature, soprattutto perché essi possiedono un certo grado di libero arbitrio.

Non tutti i membri del *Dreaming*, tuttavia, erano considerati benevoli, poiché tra loro vi era anche una categoria di demoni malevoli con caratteristiche quasi umane. Questi esseri non erano né eroi né totem in senso stretto, e miravano costantemente a far del male sia ad altri *Dreaming* che alle persone.

Geografia sacra. Tutti i totem ebbero origine nel *Dreaming* e ciascuno, in ultima analisi, faceva riferimento a un luogo, che poteva spaziare da un sentiero che si estendeva per diverse centinaia di chilometri fino a un tratto di terreno specifico di pochi chilometri quadrati. Gli eroi o le specie del *Dreaming* che possedevano i sentieri erano fuoriusciti dalla terra o dal cielo nel territorio dei Walbiri oppure erano arrivati dal territorio di un gruppo linguistico adiacente per fare dei lunghi viaggi durante i quali essi davano forma e identità al paesaggio e ai suoi occupanti, eseguivano rituali, introducevano regole e pratiche culturali e lasciavano dietro di sé la loro essenza spirituale ovunque si accampassero. Questi luoghi erano tutti nominati e conosciuti dai Walbiri. Una volta compiuto il loro lavoro creativo, gli esseri totemici entravano nella terra o nel cielo nel territorio dei Walbiri oppure continuavano a viaggiare per istruire i gruppi vicini. I totem non umani confinati in particolari luoghi nominati erano emersi dalla terra per eseguire i loro rituali e depositare lì la loro essenza, prima di tornare sottoterra. Spesso queste località del *Dreaming* erano luoghi nei quali abbondavano le corrispondenti specie naturali.

I luoghi che si trovavano in una particolare zona del *Dreaming*, o lungo un itinerario del *Dreaming*, non erano necessariamente confinati al territorio di una singola comunità walbiri né al territorio dei Walbiri nel loro complesso. I singoli *Dreaming*, così come il concetto inclusivo di *Dreaming*, erano essenzialmente «pantribali». Il Lungo Sentiero dei Due Canguri, per esempio, aveva inizio nella regione walbiri dei Waneiga, si estendeva verso occidente e poi verso sud attraverso le regioni dei Walmalla e degli Ngalia per continuare nel territorio dei Pintubi nell'Australia occidentale, e infine entrava nelle terre di altri popoli dell'Australia meridionale. Analogamente, i diversi luoghi del *Dreaming* dell'Opossum esistevano separatamente in tutte le regioni delle quattro comunità dei Walbiri, così come nei territori di altri gruppi vicini.

A dispetto di questa dispersione geografica di luoghi totemici, tuttavia, gli uomini di ciascuna comunità walbiri sottolineavano in maniera diacritica le loro relazioni con alcuni dei *Dreaming* più significativi. Perciò, i Waneiga erano più interessati al fuoco e ai Mamandabari – i due eroi del complesso rituale di Gadjeri; il gruppo Lander dei Walbiri si concentrava sugli eroi Walangari; gli Ngalia si dedicavano maggiormente ai *Dreaming* dei Due Canguri, del Wallaby e delle Donne Viaggiatrici; e i Walmalla ai *Dreaming* dello Yam, dell'Opossum e del Fuoco. Comprensibilmente, i vari itinerari del *Dreaming* della Pioggia erano considerati importanti da tutte le comunità.

Sebbene questi esseri totemici avessero lasciato il territorio walbiri o fossero entrati nella terra durante la lontana epoca del *Dreaming*, essi continuavano ad esistere in forma noumenica e i loro poteri influenzavano direttamente il popolo walbiri. Gli uomini credevano con grande convinzione che, quando eseguivano canti e rituali, essi diventavano questi *Dreaming* e partecipavano in realtà, sebbene per poco tempo, all'ordine permanente del *Dreaming*, dal quale tornavano rinvigoriti spiritualmente per riprendere le loro vite fenomeniche. I Walbiri pertanto presupponevano che esistessero delle relazioni intime tra se stessi e i loro *Dreaming*, sia come individui che come gruppi sociali. Essi incorporavano i *Dreaming* nei sistemi di parentela, di sottosezione e di *moiety* e facevano dei *Dreaming* punti di riferimento per l'organizzazione locale. Tuttavia, l'uso della parola *nguru* (paese) da parte dei Walbiri per riferirsi ai luoghi del *Dreaming* esprimeva semplicemente l'aspetto classificatorio del loro totemismo, la convinzione, cioè, che la gente, le specie naturali e le località fossero inclusi in una totalità interconnessa. Ciò non aveva alcuna conseguenza diretta sull'organizzazione economica laica o

sulle modalità abitative, come è evidente dal fatto che molte località del *Dreaming* associate a ciascuna *patrimoiety* potevano coesistere in una singola area limitata. Cioè, questi tratti di terreno nominati non erano territori esclusivamente sfruttati da ipotetiche bande patrilineari o patrilocali. Essi, al contrario, erano i punti focali di riferimento religioso, punti identificabili nei quali gli esseri del *Dreaming* avevano agito e poi depositato la loro essenza spirituale.

Si riteneva che queste particelle immateriali, che permeavano gli ambienti dei luoghi, fossero (e non semplicemente rappresentassero) particolari creature o esseri del *Dreaming*. Come tali, esse erano catalizzatori che potevano essere stimolati da canti e rituali per innescare una serie di reazioni che avrebbero portato al successo della riproduzione della flora, della fauna (compresa quella umana), a migliorare le personalità umane, a riacquistare la salute delle persone e a intensificare l'euforia sociale e la solidarietà. Questi catalizzatori e gli esseri totemici che li avevano creati erano noumeni che continuavano a informare le specie e gli oggetti naturali nell'età contemporanea.

Ogni Walbiri possedeva un *Dreaming* o totem del Concepimento, acquisito quando un'essenza spirituale era entrata nell'utero della madre incinta; l'essenza spirituale animava il feto dal quale la persona poi si sarebbe sviluppata. L'identità dell'essenza specifica dipendeva dall'identità totemica della località dove la donna abitava quando aveva scoperto di essere incinta. Per i Walbiri, l'associazione di un dato *Dreaming* del Concepimento con un individuo particolare era casuale. Perciò, i figli di una donna che aveva viaggiato molto potevano avere tutti dei *Dreaming* del Concepimento diversi.

Gli esseri del *Dreaming* depositavano le loro essenze differenziate su tutta la terra per dare benefici sia alle specie naturali che agli Aborigeni; ma le essenze non potevano raggiungere questo scopo se i viventi non avessero creato le circostanze adatte per stimolare la loro azione. Alcuni gruppi di uomini avevano dunque il compito di occuparsi della regolare esecuzione di canti e rituali sacri collegati ai *Dreaming* delle varie località. Ciascun *Dreaming* o ciascun gruppo di *Dreaming* collegato in maniera significativa con il tempo del *Dreaming* veniva incorporato in una loggia del culto, e di regola ogni loggia designava i propri membri da un piccolo gruppo patrilineare di maschi. I loro *Dreaming* del Concepimento non dovevano necessariamente essere totem della loggia.

I rituali della loggia del culto. Tutti gli uomini iniziati di una *patrimoiety* avevano il diritto di partecipare ai rituali celebrati per qualunque totem di quella *moiety*, di indossare gli ornamenti totemici appropriati e di manipolare gli oggetti rituali a essi collegati; ma solo gli uomini della loggia associata erano i legittimi custodi o maestri del *Dreaming*. Gli uomini della *patrimoiety* opposta dovevano invece occuparsi di tutti i preparativi per le cerimonie della loggia, come procurare i materiali necessari, «cantare» e adornare gli attori, e costruire degli arnesi rituali temporanei. Tra questi vi erano anche gli uomini che, come «cognati» di quel particolare *Dreaming*, costruivano e custodivano gli oggetti sacri permanenti (come le tavole incise e i *bullroarer*) nei quali esso prendeva corpo.

I membri della loggia, qualunque fossero i loro legami agnatizi o il loro luogo di nascita o di residenza, consideravano il *Dreaming* della propria loggia come un padre spirituale e si consideravano tra loro fratelli spirituali. Allo stesso modo, chiamavano i membri della loro specie totemica «padri» o «fratelli», e con essi condividevano anche le essenze spirituali del *Dreaming* – sebbene non fosse impedito loro di ucciderli o consumarli.

Solitamente, ogni ragazzo walbiri veniva iniziato nella loggia del padre quando veniva circonciso all'età approssimativa di dodici o tredici anni. I ragazzi, mentre erano isolati prima della circoncisione, assistevano insieme agli stessi rituali: si trattava principalmente di rappresentazioni dell'importante mito dei Due Canguri. La struttura e il contenuto delle cerimonie di circoncisione erano simili in tutta la tribù, l'unica differenza importante consisteva nel fatto che in ciascuna occasione la grande croce costruita con le tavole incise e con lacci di capelli per simboleggiare il particolare *Dreaming* della loggia aveva il corrispondente motivo totemico sul davanti. I fratelli del padre e della madre del novizio costruivano la croce, la bagnavano con il sangue del loro braccio e intonavano dei canti appropriati per impregnarla con l'essenza del *Dreaming* della loggia. Subito prima che il futuro suocero del ragazzo lo circoncidesse, i fratelli maggiori gli premevano il petto contro il disegno della croce per assicurarsi che lo spirito del *Dreaming* entrasse in lui, così come in passato era entrato in ognuno degli agnati anziani. Quando un membro della loggia moriva, la sua porzione di spirito della loggia lo abbandonava per rientrare nei luoghi del *Dreaming* associati con quella loggia.

L'operazione della circoncisione e i riti a essa associati, eseguiti davanti ad un'assemblea di uomini, definivano in maniera esplicita lo *status* del giovane nella società sacra e in quella secolare. Se non si fosse sottoposto al rituale, non avrebbe potuto unirsi alla loggia del culto di suo padre, non avrebbe potuto acquisire le conoscenze segrete per prendere parte alle cerimonie religiose e non avrebbe potuto legittimamente sposarsi né procreare: di fatto, non sarebbe potuto diventare un uomo walbiri.

Alcuni anni dopo l'iniziazione e prima del matrimonio, al giovane veniva praticata una subincisione. Questa operazione, sebbene obbligatoria, non aveva lo stesso significato di santificazione che aveva la circoncisione. Il suo scopo principale era di permettere all'uomo di estrarre dalla sua uretra il sangue che aveva il potere di consacrare i novizi e gli altri uomini.

Le donne di un gruppo patrilineare non venivano formalmente iniziate in quella loggia e non imparavano i canti e i rituali eseguiti dagli uomini, anche se si riteneva che esse beneficiassero comunque di essi. Gli oggetti sacri, che fossero tavole incise o costruzioni temporanee di lacci di capelli, venivano anche tenuti nascosti alle donne, che rimanevano in gran parte all'oscuro dei miti e del dogma della loggia. Parallelamente, gli uomini walbiri sapevano poco delle cerimonie e degli arnesi di culto che le donne utilizzavano per rafforzare i loro legami spirituali con il territorio d'origine o per superare le difficoltà matrimoniali.

Gli spiriti. Le persone che erano collegate da un punto di vista matrifiliale condividevano un «matrispirito». Esse, tuttavia, non erano associate ad alcun particolare *Dreaming*. Il matrispirito risiedeva nell'utero della donna e durante la gravidanza una parte di questo spirito passava nel feto, che fosse maschile o femminile, divenendo un doppio dello spirito che lo aveva generato. Gli uomini non potevano trasmettere il proprio matrispirito. Con la morte, il matrispirito diveniva un fantasma etereo che assomigliava alla persona defunta. Rimaneva accanto alla piattaforma sull'albero dove riposava la salma, fino a che la morte non fosse stata spiegata e, se necessario, vendicata; dopo di che scompariva. Non vi erano altri rituali totemici che iniziassero o accompagnassero queste trasformazioni dello spirito materno.

Le credenze dei Walbiri riguardo all'incorporazione personale di patrispiriti e matrispiriti avevano delle importanti implicazioni strutturali: in particolare, esse esprimevano un principio di filiazione complementare che assegnava degli specifici diritti giuridici ai parenti paterni e materni di ogni individuo. Possedere tale spirito comportava l'appartenenza a una categoria sociale, e le due forme di raggruppamento, cioè i gruppi patrilineari e quelli matrilineari, eseguivano dei compiti sacri e secolari correlati che erano cruciali per il mantenimento del sistema sociale.

Inoltre, il complesso di idee sui collegamenti reciproci tra patrispiriti, matrispiriti e spiriti del concepimento all'interno di un individuo forniva una spiegazione pragmatica dei tratti della personalità. Il fatto di possedere un matrispirito in comune spiegava le apparenti somiglianze nell'aspetto e nel temperamento tra i parenti sulla linea materna, allo stesso modo in cui un patrispirito o uno spirito della loggia in comune spiegava le somiglianze tra uomini di quel gruppo patrilineare. D'altro canto, il particolare *Dreaming* del Concepimento di un individuo collegava la sua psiche a una specifica località del *Dreaming* e, dal momento che gli altri della sua linea paterna o materna non necessariamente condividevano con lui o con lei questo totem, il fatto di possederlo definiva la sua individualità distinta. Sia lo spirito della loggia che il *Dreaming* del Concepimento potevano manifestarsi in vario modo per portare alla persona degli avvertimenti di eventi distanti o futuri, il che spiegava sogni significativi e premonizioni.

Infine, mentre gli uomini acquisivano i patrispiriti al momento dell'iniziazione nella loggia del padre, le donne non venivano iniziate allo stesso modo e dovevano appoggiarsi agli agnati maschi perché lo spirito della loggia agisse anche per loro. Di conseguenza, la personalità di una donna non comprendeva questa componente psichica, il che era una ragione importante per la quale si pensava che uomini e donne fossero tanto diversi nel carattere e nel comportamento.

La morte. Sebbene le idee dei Walbiri sulla trasmigrazione, indotta ritualmente, del *Dreaming* o delle essenze spirituali implicasse una sorta di reincarnazione dopo la morte, il processo era del tutto impersonale. La gente non credeva che la persona umana sopravvivesse senza cambiamenti alla distruzione del corpo. Piuttosto, si pensava che la morte segnasse la fine della personalità, prima coerente, dell'individuo, che poi si disintegrava nelle sue componenti spirituali. Gli elementi del *Dreaming* tornavano nelle loro case spirituali e il matrispirito si dissolveva completamente. Di conseguenza, i Walbiri non guardavano con serenità all'inevitabilità della propria morte o di quella dei loro parenti. Vi era invece un elaborato complesso di comportamenti mortuari che aiutava i sopravvissuti a difendersi all'irruzione del fato.

Conclusione. I Walbiri attribuivano grande importanza alle questioni sacre e rituali. Consideravano il *Dreaming* come la fonte ultima dello statuto dei loro gruppi sociali e dei loro diritti sul territorio e di conseguenza i gruppi patrilineari e le logge che essi formavano mantenevano la loro identità giuridica e sociale per mezzo delle attività rituali.

Inoltre, sia la vita sacra che quella secolare erano collegate da una grande quantità di regole sociali esplicite alle quali la gente di solito si conformava. La totalità delle regole esprimeva, e addirittura *era*, la legge, il sentiero retto e vero. La legge in tal modo connotava un ordine stabilito e moralmente accettabile di comportamento per tutti i fenomeni, dal quale non doveva esserci alcuna deviazione. Il rispetto rigoroso della legge del *Dreaming* era di per sé un valore fondamentale e si cre-

deva che esso distinguesse i Walbiri dagli altri popoli che erano quindi moralmente inferiori.

Dato che la legge aveva avuto origine nel *Dreaming*, non era passibile di critica né di cambiamento intenzionale. Pertanto, ogni modello di comportamento era considerato soggetto alla legge del *Dreaming*, a essa coevo e che essa manteneva. Di conseguenza, ciò che era normale era normativo, e viceversa. Il monismo della filosofia totemica dei Walbiri era inevitabilmente morale e conservatore ed era in ultima analisi ciclico. Queste caratteristiche che si rafforzavano a vicenda costituirono, in un senso importante, la sua forza e la sua protezione quando i Walbiri dovettero infine fronteggiare l'intrusione violenta degli Europei nel loro mondo e lottarono con successo considerevole per mantenere intatta la loro vita religiosa di fronte ai missionari stranieri.

BIBLIOGRAFIA

Diane Bell, *Daughters of the Dreaming*, Melbourne 1983. Resoconto dei rituali delle donne walbiri, kaytej e alyawara a Warrabri.

Catherine H. Berndt, *Women's Changing Ceremonies in Northern Australia*, Paris 1950. Analisi informative dei rituali e degli atteggiamenti in comune tra alcune donne walbiri e le donne occidentali.

R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *The World of the First Australians*, Sydney 1977 (2ª ed.). La migliore indagine generale su tutti gli aspetti delle società aborigene australiane.

A.P. Elkin, *The Australian Aborigines. How to Understand Them*, Sydney 1938. Un lavoro pionieristico generale che rimane un resoconto illuminante della visione del mondo degli Aborigeni.

M.J. Meggitt, *Desert People. A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Sydney 1962. Uno studio etnografico dettagliato.

M.J. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Sydney 1966. Analisi dettagliata di un importante culto totemico.

Nancy D. Munn, *Walbiri Iconography*, Ithaca/N.Y. 1973. Un'eccellente analisi di materiali iconici walbiri.

B. Spencer e F.J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, London 1904. Questo classico studio, che contiene i primi riferimenti ai Walbiri, fornisce splendide descrizioni e fotografie dei rituali aborigeni.

M. J. MEGGITT

WANDJINA. Tradizionalmente, gli Aborigeni australiani credevano che lo spirito di una persona esistesse già prima di entrare nel ciclo della vita umana, e che sopravvivesse dopo la morte fisica. Si pensava che gli spiriti della vita avessero origine da vari esseri mitologici. Tra questi, i *wandjina* erano particolarmente importanti nel Kimberley centrale e settentrionale, mentre il serpente mitico Ungud e altri spiriti animali avevano ruoli meno importanti.

L'identificazione dello spirito della vita o del totem del concepimento di un individuo veniva rivelata in sogno al padre o a un altro anziano del gruppo. La comunicazione con gli esseri mitologici durante il sogno era molto importante nella religione aborigena, poiché, nonostante gli eventi del periodo della creazione (*lalai*) fossero normalmente noti, la condizione presente degli esseri mitici aveva un significato particolare che poteva essere rivelato solo in sogno. Il futuro padre poteva identificare l'origine di uno spirito della vita, ma in alcuni casi solo uno specialista, o *banman* (sognatore), era in grado di comunicare con gli esseri mitologici. Gli spiriti della vita di origine *wandjina* venivano dalle nuvole (cioè dal cielo) e vivevano nell'acqua. Entravano nella futura madre direttamente o attraverso il cibo proveniente dall'acqua: ad esempio il pesce. In sogno, il padre vedeva lo spirito e ne riconosceva il luogo d'origine, in base al quale poteva desumere quale essere mitico sarebbe diventato il totem del concepimento. Un uomo aborigeno riassunse così la sequenza di eventi: «I nostri padri ci hanno trovati sotto forma di pesci o tartarughe, ma Wandjina è il nostro vero padre. Egli ci ha messo nell'acqua dal cielo [...] In sogno siamo venuti dal cielo attraverso l'acqua». Lo spirito della vita è considerato un *wandjina* reincarnato, e il modo di parlare di coloro il cui spirito deriva da un *wandjina* indica continuità tra il passato (mitologico) e il presente.

I *wandjina* sono rappresentati in pittura sui muri delle caverne. Quando si avvicinano a questi luoghi sacri, gli Aborigeni invocano i *wandjina* per annunciare l'arrivo di visitatori. Se a fare ciò è qualcuno privo dello *status* necessario, gli spiriti si offendono e si vendicano. Talvolta gli Aborigeni eseguono un rituale in cui, sotto le pitture, producono fumo di rami verdi. Atti simili hanno luogo come gesti pacificatori alla fine dei riti funerari.

Molte pitture sono spettacolari. I *wandjina* sono antropomorfi e di solito più grandi di un essere umano. Immagini singole possono essere lunghe più di sei metri, e sono dipinte con ocra rossa e carbone nero su sfondo bianco. Volti e teste sono enfatizzati, con grandi occhi (solitamente neri, talvolta incisi) e aureole intorno alle teste. Talora, da queste aureole partono delle linee a raggiera. Caratteristica curiosa, ai volti mancano le bocche, ma il naso è sempre presente. I *wandjina* possono essere rappresentati solo dal volto, spesso però è presente il corpo intero. Le spalle sono sempre bianche, e sul petto c'è un piccolo scudo. Il corpo è riempito con un motivo a puntini o trattini, e gli ornamenti sono costituiti da fasce intorno alla vita e alle braccia.

Secondo la mitologia aborigena, i *wandjina* vissero durante l'epoca della creazione. Vennero dal cielo o dal mare, e dopo essersi spostati per un (solitamente) breve tratto si trasformarono in pitture. Per lo più, i *wandjina* offrono esempi di cattivo comportamento, seducendo le mogli altrui e litigando tra loro. Tutti i miti sui *wandjina* hanno un evento in comune: i *wandjina* radunano gli Aborigeni e li uccidono con fulmini e alluvioni perché offesi da due ragazzini che hanno torturato un gufo, il loro uccello sacro. Altri episodi hanno solo rilevanza locale. Le pitture rappresentano la trasformazione degli spiriti viventi in nuove forme. Il loro aspetto umano è inconfondibile, e gli Aborigeni riconoscono molte caratteristiche dei dipinti come umane. Secondo queste interpretazioni, le aureole sono capelli, le linee che si irradiano dalle teste sono penne, i punti sui corpi pitture, e le fasce intorno alla vita e alle braccia ornamenti. Il modello umano non è tuttavia l'unico impiegato dagli Aborigeni per interpretare i dipinti. I *wandjina* possono assumere la forma di nuvole, e in questo caso i dipinti sono visti come spiriti sotto forma di nuvole. Gli occhi diventano quindi parti scure della nuvola, le aureole il bordo della nuvola, i raggi sono fulmini, e il motivo a puntini la pioggia che cade. Un altro modello interpretativo è costituito dal gufo, l'uccello sacro ai *wandjina*. L'attenzione si concentra quindi sui volti bianchi, i grandi occhi, e la presenza di becchi, e l'assenza di bocche separate. Secondo questa interpretazione, le decorazioni del corpo rappresentano le screziature delle piume pettorali del gufo.

I *wandjina* vengono spesso definiti «portatori di pioggia». Verso la fine della stagione arida, quando il caldo si fa più intenso, gli uomini che hanno come totem del concepimento i *wandjina* possono intonare canti e compiere riti per indurre i *wandjina* a mandare la pioggia e alleviare la loro situazione. Il Kimberley riceve piogge monsoniche a partire dalla fine di dicembre. Il loro arrivo è un evento spettacolare. Nelle settimane che precedono il monsone ci sono piogge isolate e fulmini straordinari. Con la pioggia arrivano i cumulonembi, che cambiano rapidamente forma e sembrano dotati di vita propria. In essi, gli Aborigeni riconoscono i *wandjina*. La richiesta rivolta agli spiriti con canti e rituali riceve così risposta.

La pioggia portata dai *wandjina* è considerata un elemento fondamentale per la fertilità della terra. Alla fine della stagione secca, quando gli Aborigeni hanno bruciato tutta l'erba, la terra è riarsa e calda. Nulla cresce, gli animali si riparano dal calore. Quando la pioggia arriva, la terra, che è viva, beve. Le piante fioriscono. Gli animali riemergono dai nascondigli. Per ripararsi dalla pioggia, gli Aborigeni costruiscono capanne di corteccia o paglia, o si stabiliscono nelle grotte. Dove le caverne sono dipinte, le immagini sono più luminose: in molti casi, i pittori hanno usato huntite, un minerale idroscopico, per dipingere lo sfondo bianco. Per questo motivo il colore dei dipinti cambia con l'aumento dell'umidità. Durante la stagione delle piogge, possono verificarsi delle alluvioni. I *banman* cercano allora di ridurre la pioggia attraverso altri canti e rituali – i canti narrano gli episodi della mitologia dei *wandjina*.

Prove fisiche indicano che i *wandjina* sono stati ridipinti molte volte. Gli Aborigeni narrano che le figure originali sono state create quando gli spiriti si sono trasformati nelle pitture, e che il loro ruolo in passato si limitava alla manutenzione. Alcuni pigmenti sono piuttosto instabili a causa dell'elevata umidità che caratterizza la stagione delle piogge, perciò la manutenzione è sempre stata necessaria. Il custode di una pittura può invitare un noto artista per il restauro, e in questo caso l'artista viene ricompensato con beni materiali.

Gli Aborigeni considerano i *wandjina* dei della fertilità. Mandando la pioggia, essi assicurano la sopravvivenza della vita sulla terra e, mandando gli spiriti della vita per gli esseri umani, assicurano la continuità della vita umana. Gli enormi poteri dei *wandjina* possono essere riconosciuti nei fulmini e nei tuoni che precedono il monsone, e nelle piogge stesse. Se provocati, i *wandjina* possono usare i loro poteri per distruggere la vita, così come hanno fatto nel passato mitologico. Attraverso i rituali eseguiti nelle grotte, attraverso i canti e, soprattutto, attraverso il meccanismo della comunicazione in sogno, gli Aborigeni hanno tradizionalmente cercato di influenzare i *wandjina*, cercando così di ottenere un certo controllo sul mondo naturale.

BIBLIOGRAFIA

I.M. Crawford, *The Art of the Wandjina. Aboriginal Cave Paintings in Kimberley, Western Australia*, Melbourne 1968. Studio generale dell'arte *wandjina* e rupestre nel Kimberley, con una discussione sulla mitologia relativa ad essa. Opera illustrata.

A.P. Elkin, *Grey's Northern Kimberley Cave-Paintings Re-found*, in «Oceania», 19/1 (1948), pp. 1-15. Tratta della riscoperta delle pitture dei *wandjina*, le cui prime testimonianze sono apparse in *Journals of Two Expeditions of Discovery in North-west and Western Australia*, London 1841, dell'esploratore europeo George Grey.

A. Lommel, *Die Kunst des Fünften Erdteils*, München 1959. Contiene, tra l'altro, illustrazioni e una discussione sulle pitture dei *wandjina*.

H. Petri, *Sterbende Welt in Nordwest-Australien*, Braunschweig 1954. Dettagliato studio sulla società e sulla cultura aborigena australiana nordoccidentale, con contestualizzazione delle pitture dei *wandjina* e del loro significato.

Agnes S. Schulz, *North-West Australian Rock Paintings*, in «Me-

moir of the National Museum of Victoria», 20 (1957), pp. 7-57. Ulteriore discussione sull'importanza mitologica dei *wandjina* e della loro rappresentazione artistica.

I.M. CRAWFORD

WAWALAG. Il più importante sistema mitico e rituale della Terra di Arnhem centrosettentrionale appartiene alla *moiety* Dua (tutto e tutti nella regione appartengono, per via patrilineare, a una o l'altra delle due *moieties*, Dua e Yiridja). Il mito riguarda due sorelle umane ingoiate dal Grande Pitone, Yulunggul. [Vedi *SERPENTE YULUNGGUL*]. Nella Terra di Arnhem nordorientale le due sorelle sono conosciute come Wawalag, e come Wagilag nella Terra di Arnhem centrosettentrionale. La drammatica storia, narrata o cantata, costituisce oggi un tema ricorrente nelle pitture su corteccia vendute ai non Aborigeni.

Riassunto della storia delle Wawalag. Le due sorelle lasciarono la loro casa vicino al fiume Roper, nel territorio wawalag, e si diressero verso la costa settentrionale. Secondo alcune versioni, Waimariwi, la più anziana, era incinta, secondo altre, aveva già un bambino (o due). La più giovane, Boaliri, aveva appena raggiunto la pubertà. (Secondo una versione era incinta). Oltre ai bastoni per scavare, ai lunghi cesti per raccogliere il cibo (simbolo del ruolo domestico femminile) e a un paio di cani, le due sorelle portavano con sé pesanti cesti di punte di lancia in pietra (appartenenti alla *moiety* Dua). La pietra per le punte era stata ricavata dalle cave che si trovavano sul territorio dei gruppi di lingua ridarngu, dove viveva la *moiety* Yiridja, da cui la *moiety* Dua del popolo wawalag otteneva parte delle proprie mogli. Lungo la strada, le due sorelle attribuirono nomi ai luoghi, ai vegetali e alle piccole creature che raccoglievano. Un pomeriggio, sul tardi, stanche arrivarono a una pozza d'acqua all'ombra di melaleuche e palme. Non sapevano che fosse il nascondiglio del Grande Pitone. Raccolsero corteccia di eucalipto per costruire una piccola capanna, corteccia di melaleuca per i giacigli, e legna da ardere per cucinare.

A questo punto il tono del racconto cambia improvvisamente. Appena prima o appena dopo l'arrivo delle sorelle presso i siti vicini alla pozza d'acqua (Mirara-minar, o Muruwul), la sorella maggiore (o quella minore, a seconda della versione) partorì un figlio; secondo alcune versioni, una sorella era mestruata. Il sangue (o l'odore del sangue) cadde vicino o nella pozza.

Le sorelle cominciarono a preoccuparsi della possibile vicinanza di un Serpente, ma poiché era ormai tardi per mettersi in viaggio, si accamparono per cenare. Ogni volta che una delle due allungava la mano per prendere un pezzo di cibo, questo saltava dai carboni ardenti all'acqua. Nuvole plumbee si infittirono e cominciò a piovere, prima leggermente, poi sempre più intensamente. Vento, tuoni e fulmini avvolsero la capanna in una tempesta mandata dal Grande Pitone. A turno, durante la notte, le sorelle ballarono, cantarono ed eseguirono invocazioni rituali per placare la tempesta. Secondo una versione, la sorella minore eseguiva il rituale secondo il ruolo maschile, usando due *clapping stick*. Gli sforzi della sorella maggiore ebbero maggiore successo. Intonarono canti con potere sacro sempre maggiore, canti sul Grande Pitone, sulla circoncisione rituale, sul sangue, canti del Kunapipi (Gunabibi), canti sacri-segreti. Placatasi la tempesta, le due sorelle si addormentarono. Il Grande Pitone, emerso dalla pozza d'acqua, prese a cantare, si avvolse intorno alla capanna, mise la testa dentro e morse i nasi delle sorelle. Ne succhiò il sangue e le ingoiò insieme con le punte di lancia, i cesti, il bambino o i bambini, e i cani. Poco dopo, quando una formica lo morse, il Serpente sussultò e vomitò le due sorelle, ma le ingoiò di nuovo.

Si innalzò verso il cielo e parlò con gli altri grandi serpenti a est e a sud-est a proposito di cosa avevano mangiato. Dopo aver parlato di altri cibi, ammise di avere mangiato le Wawalag e le punte di lancia. Abbassatosi di nuovo a livello del terreno, si immerse nella pozza d'acqua con le sorelle ancora nel ventre. Un ulteriore passaggio, presente in versioni registrate da William Lloyd Warner (1937, pp. 257-59), narra di come le donne e i bambini vennero rianimati. Yulunggul, però, li uccise di nuovo, li ingoiò, e li riportò nel territorio wawalag seguendo un corso d'acqua sotterraneo. Qui abbandonò le donne, che si trasformarono in pietra, ma tenne i bambini, perché appartenenti alla *moiety* Yiridja (il Serpente era invece della *moiety* Dua). Seguono gli episodi che legano il mito ai relativi rituali, compresi i sogni in cui le sorelle Wawalag insegnano agli uomini i canti e i riti sacri-segreti, responsabilità degli uomini di *status* rituale e territoriale appropriato.

Osservazioni e interpretazioni. Il mito delle Wawalag è solitamente lungo e piuttosto elaborato, con eventi piccoli e grandi, conversazioni, canti (appena citati o inclusi nel testo), nomi di luoghi e cibi, brevi descrizioni ambientali, e allusioni simboliche e rituali. Questa sintesi semplificata costituisce solamente un insieme d'indizi per capire il contenuto del mito. Per quanto riguarda gli Aborigeni della Terra di Arnhem nordorientale e centrosettentrionale, le versioni accettate – e quindi i significati riconosciuti e potenziali – si imperniano su elementi di sesso, età, *status* rituale e punti di vista regionali. Questi ultimi includono il riconoscimento della precedenza dei diritti sul mito e del posses-

so del mito concessa a un gruppo di clan della Terra di Arnhem centrosettentrionale.

Il più completo resoconto di questo mito e dei riti a esso collegati deriva dalle ricerche condotte da Warner nella regione nella seconda metà degli anni '20 del secolo scorso (Warner, 1937, per esempio, pp. 248-59, 376-411). Pur riscontrando l'esistenza di numerose versioni del mito, Warner osservò che «tutti gli aspetti fondamentali, e la maggior parte di quelli secondari, erano sempre presenti, indipendentemente dalla bravura del narratore». Ronald M. Berndt (1951) studiò il mito dal punto di vista della Terra di Arnhem nordorientale, facendo riferimento in particolare al complesso rituale del Kunapipi. [Vedi *AUSTRALIA, RELIGIONI DELL'*, articolo *Panoramica generale*]. Secondo entrambi i resoconti, per le popolazioni locali il significato principale risiede nell'interrelazione dinamica tra il mito e i tre complessi rituali principali: Djunggawon (rituale d'iniziazione), Kunapipi e Ngurlmag. Warner ne aggiunge un quarto (p. 249), che chiama Marndiella (Mandiwala). [Vedi *GADJERI*]. Questi significati rituali hanno implicazioni sociali e ramificazioni osservate o accennate nel mito. Per esempio, secondo alcune versioni, le sorelle Wawalag avrebbero circonciso i propri figli, se non fosse intervenuto il Grande Pitone.

Secondo le versioni narrate dagli uomini (Berndt, 1951; Warner, 1937), le sorelle commettono incesto prima di mettersi in viaggio verso nord, ed è a causa di questa «colpa», così come dell'«inquinamento» della pozza d'acqua col sangue, che il Serpente le ingoia. Le versioni femminili, tuttavia, non parlano d'incesto (Berndt, 1970). Queste lasciano intendere che se c'è stato incesto, esso è avvenuto presso la pozza d'acqua del Serpente. In realtà, Warner parla d'«incesto», poiché chiama le donne e i bambini ingoiati dal Serpente «sorelle» e «figli delle sorelle» (pp. 193, 253). Quando, durante la conversazione tra Serpenti, il Serpente dell'Isola di Wessel scoprì la verità, ne rimase «disgustato. "Hai mangiato le tue [sorelle e i figli delle sorelle]", disse. È una cosa terribile». Le versioni maschili non si soffermano su questo punto, ma biasimano le donne per il «peccato» precedente.

Per quanto riguarda il sangue nella pozza d'acqua, la situazione è meno chiara di quanto possa sembrare. Le versioni maschili, narrate dagli uomini, tendono a sottolineare la contaminazione, la «profanazione» dovuta al sangue mestruale o al parto. Molte versioni, e le relative analisi, usano parole come «attrazione», «rabbia», «repulsione», approccio più compatibile con il «mangiare», che con l'uccisione; inoltre, in questi dialetti le parole che indicano «mangiare» possono essere impiegate tanto per i rapporti sessuali quanto per l'ingestione di cibo. In questa regione, l'atteggiamento nei confronti del sangue è un elemento fondamentale nella definizione del sacro. Le distinzioni tra il sangue maschile e quello femminile in relazione alle emissioni o perdite di sangue rituali o naturali sono state associate a un'arbitraria suddivisione tra sacro e profano che necessita di analisi più rigorose.

Nancy D. Munn (1969) si è occupata dei legami tra il mito delle Wawalag e i relativi rituali. Attraverso l'assunzione di «forme simboliche collettive come strumenti per trasformare l'esperienza soggettiva», secondo la studiosa, «il mito trasmette immagini di distruzione fisica impregnate di sensazioni negative che i rituali trasformano in sensazioni di benessere» (p. 178). L'autrice si è inoltre occupata dell'importanza del sangue nella relazione tra mito e rituale. Basando la propria analisi sul materiale raccolto da Warner, Munn ha notato che, oggi, l'ingestione rituale da parte del Serpente è una questione unicamente maschile. Ad esempio, l'associazione biologica delle donne con la mestruazione le avvicina alle sorelle Wawalag, perciò, da un punto di vista mitico, esse sono già state ingoiate: se venissero ingoiate di nuovo in un contesto rituale, morirebbero, come le Wawalag. Il salasso rituale maschile simboleggia la perdita di sangue delle Wawalag, benché in realtà le due cose siano incompatibili. Secondo quanto affermato da Munn, in termini di rinnovamento stagionale, è il sangue degli uomini, estratto e applicato durante riti specifici, a ridare vita alle creature sfuggite al fuoco delle sorelle Wawalag e a «far passare dalla stagione umida a quella arida, mentre il sangue delle donne rigenera il ciclo della perdita e morte del cibo, trasformando la stagione arida in quella umida» (p. 198). Non essendo simbolico, il sangue femminile è troppo vicino alla realtà fisica naturale; esso deve essere trasformato nel suo equivalente rituale e controllato dagli uomini. Inoltre, Munn fa riferimento al «significato del sangue in quanto eredità simbolica che lega i due sessi come parti in uno scambio: le due donne diedero agli uomini i poteri del proprio sangue e di attribuire nomi (o li persero morendo), e gli uomini, in cambio, commemorano le due donne» (p. 184).

Il tema del sangue, aspetto importante ma controverso nei riti e nei rapporti tra uomini e donne basati sul mito, soprattutto per quanto riguarda il mito delle Wawalag, è stato trattato anche da Chris Knight, secondo il quale «la potenza simbolica del flusso mestruale è stata fondamentale nella creazione della cultura stessa». Knight ritiene (1983, pp. 42s.) che le donne, per la loro naturale periodicità mestruale, dispongono di una forza vitale molto più potente di quella maschile. Egli afferma (1984, p. 154) inoltre che questi miti riguardano la capacità delle donne di sincronizzare i loro cicli mestruali secondo un processo naturale utilizzato dagli uomini come base su cui costruire i propri modelli rituali.

Il sangue naturale delle donne e quello rituale degli uomini possono essere potenti in modo diverso, e reciprocamente pericolosi. Essi rappresentano tipi diversi di sacro, possibilità che Émile Durkheim iniziò a esplorare distinguendo tra sacro «positivo» e «negativo», senza però giungere a una concettualizzazione più completa. Al centro della storia delle Wawalag c'è una combinazione potente: il sangue, l'acqua e il Serpente. È questa combinazione a causare la stagione delle piogge, fondamentale per gli esseri umani e tutte le altre creature viventi nell'ambiente naturale. La fertilità della terra e di tutti i suoi abitanti non può essere ottenuta dalle sole Wawalag o dal solo Serpente. Essa è il risultato della loro unione. E secondo le credenze locali essa può essere assicurata solo attraverso la regolare rappresentazione rituale dell'evento e delle sue connessioni mitiche e simboliche.

BIBLIOGRAFIA

Catherine H. Berndt, *Monsoon and Honey Wind*, in J. Pouillon e P. Maranda (curr.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, I-II, Den Haag 1970, pp. 1306-26. Riassume le informazioni ottenute da numerose donne della Terra di Arnhem nordorientale, comprese le loro versioni del mito delle Wawalag, e suggerisce interpretazioni diverse da quelle di Warner, riprese invece da Lévi-Strauss, e la necessità di prendere in considerazione, in tutte le analisi e interpretazioni, i sistemi mitici collegati.

R.M. Berndt, *Kunapipi. A Study of an Australian Aboriginal Religious Cult*, Melbourne 1951. Si occupa principalmente del contenuto, della rappresentazione e della diffusione di questo sistema religioso, delle testimonianze dei partecipanti, dei canti e dell'importanza in esso del mito delle Wawalag.

R.M. Berndt e Catherine H. Berndt, *The World of the First Australians*, London 1964, 4ª ed. riv. Adelaide 1985. Include una versione del mito delle Wawalag e analizza i suoi legami con altri miti e rituali locali.

C. Knight, *Lévi-Strauss and the Dragon. Mythologiques Reconsidered in the Light of an Australian Aboriginal Myth*, in «Man», 18/1 (1983), pp. 21-50. Discussione appassionata, ma in parte empiricamente poco accurata. Presenta un parallelo tra l'opposizione lévistraussiana tra «crudo» e «cotto» e le creature sfuggite al fuoco delle Wawalag. Knight impiega questa interpretazione per illustrare la capacità delle sorelle di «negare o invertire il processo della cottura attraverso il potere del sangue, per cui la carne diventa sacra/tabu poiché cruda».

R. Layton, *Myth as Language in Aboriginal Arnhem Land*, in «Man», 5/3 (1970), pp. 483-97. Si occupa delle Wawalag basandosi sul resoconto di Warner.

R. Layton e C. Knight, *Correspondence. Snakes and Dragon*, in «Man», 19/1 (1984), pp. 150-57. Confronto tra Layton e Knight: all'analisi delle opinioni di Knight condotta da Layton segue la risposta di Knight. Per quanto riguarda le Wawalag, parte dell'argomentazione di Layton si impernia sull'equivalenza tra serpenti e donne nei miti della creazione, invece che sulla loro rigida opposizione; sulla «logica di fondo», invece che sulla «differenza superficiale»; e sui motivi e le immagini che si alternano ciclicamente, «ciclicità mestruale» inclusa.

C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris 1962 (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964). Il riferimento alle Wawalag si trova alle pp. 91-94 e 96. Lévi-Strauss non solo accetta il racconto, ma anche l'interpretazione del mito delle Wawalag proposti da Warner.

Nancy D. Munn, *The Effectiveness of Symbols in Murngin Rite and Myth*, in R.F. Spencer (cur.), *Forms of Symbolic Action*, Seattle-London 1969, pp. 178-207. Ingegnosa interpretazione del mito delle Wawalag nel suo contesto socio-culturale: per esempio, racconti di magia, riti funerari, «spazio simbolico» come «tempo», riti d'iniziazione maschili come trasformazione rituale all'interno della gerarchia sociale. L'autrice si avvale di diagrammi per illustrare i punti principali. La sua principale fonte di dati è costituita dallo studio di Warner.

W.L. Warner, *A Black Civilization. A Study of an Australian Tribe*, New York (1937) 1958, 2ª ed. riv. Comprende una dettagliata discussione delle versioni del mito delle Wawalag (scritto Wawaliak da Warner) narrategli dagli uomini, dei rituali a esso collegati, e delle relative interpretazioni. Si tratta di uno studio estremamente ricco e appassionato, se si considerano le difficoltà che Warner riscontrò nella comprensione dei dialetti locali (ad esempio, sembra che non sentisse il suono «ng» in principio di parola). Tuttavia, il modo in cui tratta il sistema delle Wawalag è prova della sua visione negativa del ruolo religioso delle donne all'interno della regione.

CATHERINE H. BERNDT

INDICE DELLE VOCI DEL PRESENTE VOLUME

Le voci che nel presente volume hanno una loro trattazione autonoma compaiono qui di seguito tutte in maiuscolo; le altre rinviano di volta in volta alle rispettive voci trattate nel presente o in altri volumi della *Enciclopedia delle Religioni.*

INDICE DELLE VOCI DAL VOLUME 1 AL VOLUME 5

Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tutt'uno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta.

BIBLIOTECA S. BENEDETTO
S. Vito dei Normanni